

اس میں نسخ کا فائدہ یہ ہے کہ انسان جب ایک مدت تک کوئی کام کرتا رہتا ہے تو وہ اس کی عادت بن جاتا ہے، اس لیے وہ اس کو عادت کرتا ہے، خلوص و عبادت کی بنا پر نہیں کرتا، اس لیے ان کے منور کرنے سے یہ عادت بدل جاتی ہے، اور ان میں خلوص پیدا ہو جاتا ہے، اس مقصد کے لیے وہ جو کچھ قتل و خونریزی کرتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی تعلیم اسی وقت موثر ہو سکتی ہے جب وہ مقبول عام ہو جائے اس لیے وہ جزئیات میں بھی تشدد سے کام لیتا ہے، تاکہ اس سے کلیات کے اثبات میں فائدہ اٹھائے، تشبیہ و تحسیم کے الفاظ کا فائدہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، یہ ہے کہ جمہور کو تنزیہ محض کی تعلیم دینا سخت مشکل ہے، اس لیے مجبوراً ایسا طریقہ اختیار کیا گیا جو تشبیہ اور تنزیہ کے بین بین ہو، تاکہ عام طور پر لوگ اس کو قبول کر سکیں،

اصل یہ ہے کہ نبوت کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ

(۱) سب سے پہلے نبوت کی حقیقت بیان کی جائے

(۲) پھر یہ بیان کیا جائے کہ پیغمبر کی دعوت کا کیا طریقہ ہے، اور وہ احکام

و شرائع کو کیوں کہ بیان کرتا ہے،

(۳) پھر یہ کہ عبادت کا اثر تزکیہ نفوس پر کیونکر پڑتا ہے،

اور امام صاحب سے سیکھا پہلے نبوت کی حقیقت بتائی جو امام غزالی کے

اجمالی بیان سے ماخوذ تھی، بقیہ دونوں چیزوں کے متعلق مباحث مشرقیہ ہیں

یہ سفینہ رغبہ پاشا ص ۲۸، مطالب عالیہ کا ناقص علی نقیہ دارالمصنفین کے کتب خانے میں موجود ہے،

لیکن یہ پوری نحویش اس میں مذکور نہیں، سفینہ میں مطالب عالیہ کا یہ پورا ٹکڑا نقل کر دیا ہے،

لکھتے ہیں کہ "انبیاء کی دعوت کا طریقہ علم سیاست سے اور عبادت کا اثر ترکیب نفوس پر علم اخلاق سے تعلق رکھتا ہے، اور اگر خدا نے زندہ رکھا تو ہم ان دونوں علموں پر مستقلاً بحث کریں گے، اور اس کتاب میں شامل کر دیں گے، لیکن افسوس ہے کہ ان دونوں مباحث کے متعلق امام صاحب کی کوئی کتاب ہمارے پاس نہیں ہے تاہم انھوں نے مطالب عالیہ میں انبیاء کے طریقہ دعوت پر بحث کی ہے، اور اس سے بہت سے اعتراضات اٹھ گئے ہیں،

بہر حال امام صاحب نے نبوت پر جس تفصیل سے بحث کی ہے اس سے ان کے دور سے پہلے کی کتب کلامیہ خالی تھیں، اور متاخرین میں کی تصنیفات میں بھی مباحث اختصار کے ساتھ تذکور ہیں،



محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ اگرچہ یہی ہے جو اوپر
گذرا تاہم چونکہ مشکلین نے اس کے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں، اس لیے امام صاحب نے
اپنی کتب کلامیہ میں ان تمام طریقوں کا ذکر کیا ہے، اور ان پر بحث کی ہے،

(۱) پہلا طریقہ تو وہی معجزات کا ہے، اور اس میں سب سے بڑا معجزہ قرآن مجید

کا ہے، اسکے بعد آپ کے عام معجزات ہیں اور اسی سلسلے میں اخبار عن الغیب بھی شامل ہے،

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ کے اخلاق، افعال اور احکام سے آپ کی نبوت پر

استدلال کیا جائے، کیونکہ اگرچہ ان تمام چیزوں سے فرداً فرداً آپ کی نبوت پر استدلال

نہیں کیا جاسکتا، تاہم مجموعی طور پر یہ تمام چیزیں صرف ایک پیغمبر ہی کی ذات میں جمع

ہو سکتی ہیں، جاحظ نے آپ کی نبوت کے اثبات کا یہی طریقہ اختیار کیا ہے، اور

امام غزالی نے بھی اس کو پسند کیا ہے،

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ گذشتہ پیغمبروں نے اپنی کتابوں میں آپ کی نبوت کی

پیشینگوئی کی ہے،

امام صاحب نے محصل میں ان تمام طریقوں کو الگ الگ بیان کیا ہے،

لیکن اربعین میں سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اور سب کو معجزہ قرار دیا ہے، چنانچہ

لکھتے ہیں کہ آپ کے معجزات دو قسم کے ہیں حسی اور عقلی، حسی کی تین قسمیں ہیں

ایک تو وہ معجزات جو آپ کی ذات سے باہر ہیں، مثلاً چاند کا بھٹ جانا آپ کی انگلیوں کے درمیان سے پانی کا نکلنا، دوسرے وہ معجزات جو آپ کی ذات میں موجود ہیں مثلاً خاتم نبوت اور آپ کی شکل و صورت جو نبوت پر دلالت کرتی تھی، تیسرے وہ معجزات جو آپ کے اخلاق و اوصاف میں پائے جاتے ہیں، اور اس سلسلہ میں امام صاحب نے اجمالاً آپ کے اخلاقی اوصاف بیان کیے ہیں،

عقلی معجزات کی چھ قسمیں ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ایسے قبیلہ اور ایسے شہر میں ہوئی جہاں علم کا نام و نشان بھی نہ تھا، آپ نے اس شہر سے صرف دو مرتبہ شام کا سفر کیا جس کی مدت بہت کم تھی، اور اس شہر میں کوئی حکیم یا عالم بھی نہیں گیا تھا، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آپ نے اس حکیم یا عالم سے تعلیم حاصل کی تھی، لیکن باوجود اس کے آپ نے خدا کی ذات و صفات اور افعال و احکام کے متعلق ایسی باتیں بیان کیں جو حکماء کے خیال میں بھی نہیں آئی تھیں، اس لیے ان کو صرف وحی الہی اور ہدایت ربانی کے سوا اور کسی خارجی سبب کا نتیجہ نہیں قرار دیا جاسکتا، قرآن مجید نے بھی متعدد آیتوں میں اس کو آپ کی نبوت کے ثبوت میں بیان کیا ہے،

(۲) دوسرے یہ کہ نبوت سے پہلے آپ نے کبھی نبوت اور ان مسائل پر بحث نہیں کی، اگر آپ اس قسم کے مسائل پر بحث کرتے تو کفار ضرور یہ کہتے کہ تم نے مدت تک ان مسائل پر غور و فکر کیا تھا، اور ان کا یہ اظہار عمر بھر کے اسی غور و فکر کا نتیجہ ہے، اس لیے دفعۃً ان مسائل کا اظہار صرف وحی الہی کا نتیجہ ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ آپ نے قرآن رسالت کے ادا کرنے میں طرح طرح کی تکلیفیں

پر داشت کین، لیکن آپ کے غم و استقلال میں کوئی فتور نہیں آیا، دشمنوں کے مفلو
ہو جانے اور دنیوی ساز و سامان کے حاصل ہو جانے پر بھی آپ کے زہد و قناعت اور
فقر و مسکنت میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوا، لیکن جھوٹے آدمی کی یہ حالت نہیں ہو سکتی۔
(۴) چوتھے یہ کہ آپ مستجاب الدعوات تھے، اور آپ کی متعبد و عائن مقبول ہو

امام صاحب نے اس قسم کی متعبد و عائن نقل کی ہیں،

(۵) پانچویں یہ کہ تورات اور انجیل میں آپ کی نبوت کی بشارت موجود ہے
اور قرآن مجید کی متعبد و آیتوں میں اس کا ذکر ہے، اس لیے اگر آپ کا یہ دعویٰ جھوٹا
ہوتا تو یہود و نصاریٰ اس کاشت سے انکار کرتے، اس لیے کوئی عقلمند آدمی ایسا
دعویٰ نہیں کر سکتا جو خود اس کے مقصد کے مخالف ہو،

(۶) چھٹے یہ کہ آپ نے دور گزشتہ کے بہت سے واقعات بیان کیے جو بعظیم
تکلم کے نہیں معلوم ہو سکتے، اور مستقبل کے متعلق بہت سی پیشنگویاں کیں جو صحیح ثابت
ہوئیں، یہ پیشنگویاں بعض تو قرآن مجید میں اور بعض حدیثوں میں مذکور ہیں اور امام صاحب
نے ان سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے،

(۷) لیکن ان طریقوں میں کوئی طریقہ اعتراضات سے محفوظ نہیں ہے، معجزات
سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا تھا، ان پر جو اعتراضات ہوتے ہیں وہ اوپر گزر چکے
ہیں اور وہی اعتراضات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات پر بھی ہوتے ہیں، غیبی خبروں کو
بھی معجزہ نہیں تسلیم کیا جاسکتا، کیونکہ امراء و رؤساء جب رعایا کو دشمنوں سے لڑنے پر
براہمگینہ کرتے ہیں تو ان کو یہ ترغیب دیتے ہیں کہ فتح تمھاری ہوگی، قرآن مجید میں مسلمانوں
کے لیے خلافت کا جو وعدہ کیا گیا ہے، وہ اسی قسم کا ہے، اسی طرح حلوگ مرجع انام مکتے ہیں

وہ مبہم اور مجمل الفاظ میں امور کلیہ کی پیشینگوئی کرتے ہیں، اگر وہ سچی ثابت ہوئیں تو ان کو اپنی صداقت کی دلیل قرار دیتے ہیں، اور سچی ثابت نہ ہوئیں تو کہہ دیتے ہیں کہ ہم نے وقت کی تعیین نہیں کی تھی، اس کے بعد وہ صحیح ثابت ہوگی، قرآن مجید میں رومیوں کے مغلوب ہونے کی پیشینگوئی اسی قسم کی ہے، اس کے علاوہ کاتبین اور منجم وغیرہ بھی پیشینگوئی کرتے ہیں، لیکن ان کو معجزہ نہیں قرار دے سکتے،

(۲) آپ کے محاسن اخلاق سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ آپ اخلاقی حیثیت سے تمام آدمیوں میں ممتاز تھے، لیکن ان سے آپ کی نبوت ثابت نہیں ہوتی، بہت سے حکماء بھی اخلاقی اوصاف میں امتیاز خاص رکھتے تھے، اور بہت سے علوم و دقیقہ کی تعلیم دیتے تھے، با اینہم وہ پیغمبر نہ تھے،

(۳) تو رات را نخل میں آپ کی نبوت کی جو بشارت دی گئی ہے اگر اس سے مراد ہے کہ ان میں یہ بشارت تفصیل کے ساتھ موجود ہے، یعنی یہ کہ فلان سن میں فلان شہر سے ایک ایسا شخص جس کے یہ یا اوصاف ہوں پیدا ہوگا، اور وہ خدا کا رسول ہوگا، تو تو رات و نخل میں اس قسم کی تفصیلی بشارت موجود نہیں، اور اگر اجمالی بشارت موجود ہے، جس میں زمان و مکان اور آپ کے اوصاف کی تعیین نہیں کی گئی ہے تو اس سے آپ کی نبوت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ آئندہ زمانے میں ایک ممتاز شخص پیدا ہوگا، اور اگر نبوت ثابت بھی ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت نہیں ہوتی بلکہ ممکن ہے کہ وہ کوئی دوسرا شخص ہو، امام صاحب نے اگرچہ ان تمام اعتراضات کے جوابات دیے ہیں تاہم ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ

قرآن مجید ہے، اور بقیہ چیزیں اسی کے منہات میں داخل ہیں، چنانچہ محصل میں لکھتے ہیں

والجواب ان المعتمد فی رسالہ

محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام

ظہور القرآن علیہ وسائر

الوجہ انہا یدکر للمتمۃ و

التکمیل جاتی ہیں۔

نبوت پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ نبوت کے دعویٰ پر معجزات سے جو استدلال کیا

جاتا ہے، اس میں دعویٰ اور دلیل میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی، وہ بھی اس سے

اٹھ جاتا ہے، کیونکہ آپ نے تہذیب اخلاق، تہذیب نفس اور اصلاح معاش و

معاد کا جو دعویٰ کیا ہے، قرآن مجید کی معجزانہ تعلیمات بالکل اس کے مطابق ہیں،

لیکن خود قرآن مجید بھی مخالفین کے اعتراضات سے محفوظ نہیں ہے، چنانچہ امام صاحب

اربعین میں لکھتے ہیں

ان اعتماد المتکلمین فی ہذہ

المسئلۃ علی ان القرآن معجز

والقرآن ظہر علی وفق دعواہ

ولہذا دلیل طویل فیہ مباحث

کثیرۃ وقد استقصینا فیہ

المکلام فی کتاب نہایۃ العقول

محصل میں لکھتے ہیں

اس مسئلہ میں متکلمین کا اعتماد اس پر ہے کہ

قرآن مجید معجزہ ہے اور وہ آپ کے دعویٰ

کے موافق آؤں گا، یہ ایک لمبی دلیل ہے،

اور اس میں بہت سے مباحث ہیں جن کو

ہم نے پورے طور پر نہایت العقول

میں بیان کیا ہے،

الاستقصاء فی الاسئلة و اس طریقہ پر جو سوالات و جوابات ہیں

الاجوبۃ علی هذا الوجه مذکور وہ پورے طور پر نہایت العقول میں

مذکور ہیں،

فی کتاب نہایت

افسوس ہے کہ نہایت العقول کا نسخہ ہمارے پاس موجود نہیں ہے، جس سے یہ اعتراضات و جوابات معلوم ہوتے، تاہم امام صاحب نے معام میں اس طریقہ کی جو تقریر کی ہے اس ظاہر ہوتا ہے کہ اگر قرآن مجید کو معجزہ نہ تسلیم کیا جائے تب بھی اس کو ایک پیغمبرانہ کتاب تسلیم کیا جاسکتا ہے، جو آپ کے دعویٰ کے بالکل مطابق تھی، چنانچہ لکھتے ہیں کہ ”آپ کی نبوت کی بہت سی دلیلین ہیں جن میں ایک یہ ہے کہ آپ پر قرآن مجید اترا اور وہ ایک عمدہ کتاب ہے جو فصاحت الفاظ اور کثرت علوم میں حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے، کیونکہ اس میں الہیات کے مباحث نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں، اسی طرح علم اخلاق، علم سیاست، علم تصفیہ باطن اور دور گزشتہ کے حالات کے علم کا بیان نہایت خوبی کے ساتھ کیا گیا ہے، اگرچہ بعض لوگ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ کمال میں حد اعجاز تک پہنچا ہوا ہے، تاہم اس میں کوئی نزاع نہیں ہے، کہ وہ ایک عمدہ بلند پایہ، کثیر الفوائد، کثیر العلوم اور فصیح کتاب ہے، اس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے من پیدا ہوئے، جو علماء، فضلاء اور علمی کتابوں سے بالکل خالی تھا، اور آپ نے چند دنوں کے لیے صرف دو مرتبہ سفر کیا، کسی سے نہ تعلیم حاصل کی، نہ کسی سے استفادہ کیا، اور اسی حالت میں اپنی زندگی کے چالیس سال گزار دیے، پھر چالیس سال کے بعد آپ نے یہ کتاب پیش کی، جو آپ کا سب سے بڑا معجزہ تھی، کیونکہ جو شخص بحث و نظر، مطالعہ و استفادہ اور تعلیم و تعلم سے بالکل نا آشنا ہو، وہ بجز وحی و الہام اور ارشاد خداوندی

کے ایسی کتاب پیش ہی نہیں کر سکتا، اس بنا پر قرآن مجید کی اس آیت کا

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ مِمَّا نَزَّلْنَا
عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ
مِثْلِهِ

بھی اس کے مثل لاؤ،

یہ مطلب ہے کہ جو شخص محمد کی طرح مطالعہ اور استفادہ سے نا آشنا ہو وہ اس کی طرح
ایک ہی سورہ بنا کر پیش کرے،

قرآن مجید سے آپ کی نبوت پر استدلال کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ نے
تمام دنیا سے قرآن مجید کے جواب پیش کرنے کا مطالبہ کیا، اب دو ہی صورتیں ہیں،
یا تو قرآن مجید حد اعجاز تک پہنچا ہوا تھا یا نہیں؟ اگر وہ حد اعجاز تک پہنچا ہوا تھا تو
ہمارا مقصد حاصل ہے، اور اگر وہ حد اعجاز تک پہنچا ہوا نہیں تھا تو اس کا جواب
پیش کرنا ممکن تھا، لیکن باوجود اس قدرت کے اور اس کے جواب پیش کرنے کی خواہش
کے کوئی شخص اس کا جواب نہ پیش کر سکا، اس لیے یہی ایک معجزہ ہے، غرض دونوں
صورتوں میں قرآن مجید کا معجزہ ہونا ظاہر ہے، پہلی صورت میں خود قرآن مجید اور
دوسری صورت میں قرآن مجید کے جواب کا نہ پیش کرنا معجزہ ہے،

اس کے بعد امام صاحب نے آپ کی نبوت کے اثبات کا دوسرا طریقہ اختیار
کیا ہے، اور یہ وہی طریقہ ہے جس کی تقریر اوپر گذر چکی ہے، اور جس کی نسبت امام صاحب
نے لکھا ہے کہ اس طریقہ پر بہت کم شبہات وارد ہوتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ اس
مسئلہ کا ایک دوسرا طریقہ ہے، کیونکہ پہلے طریقہ میں ہم آپ کی نبوت معجزات سے
ثابت کرتے ہیں، پھر جب آپ کی نبوت ثابت ہو جاتی ہے تو اس سے آپ کے اقوال و

کے افعال کی صحت پر استدلال کرتے ہیں، لیکن اس طریقہ میں ابتدا ہی سے یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ آپ کے تمام اقوال و افعال پیغمبرانہ تھے، اس لیے ضرور ہے کہ آپ خدا کے سچے پیغمبر ہوں، اس طریقہ کا بیان یہ ہے کہ انسان یا تو ناقص ہوگا اور یہ سب سے کم درجہ ہے، اور عام لوگوں کا یہی درجہ ہے، یا یہ کہ وہ بذات خود تو کامل ہوگا، لیکن اس میں دوسروں کی تکمیل کی قدرت نہ ہوگی، یہ درمیانی درجہ ہے، اور اولیاء لوگ اسی درجہ میں شامل ہیں یا یہ کہ وہ بذات خود بھی کامل ہوگا اور دوسروں کی تکمیل بھی کر سکے گا، یہی لوگ انبیاء ہیں، اور ان کا درجہ سب سے بلند ہے، پھر اس کمال اور اس تکمیل کا لحاظ قوت نظریہ میں کیا جائے یا قوت عملیہ میں، تو قوت نظریہ میں جو کمالات ملحوظ ہیں ان میں سب سے بڑا کمال خدا کی معرفت، اور قوت عملیہ کا سب سے بڑا کمال خدا کی اطاعت ہے، اس لیے ان دونوں کمالات میں جس کا درجہ سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس کی ولایت کا درجہ بھی سب سے زیادہ بلند ہوگا، اور ان دونوں کمالات کی تکمیل میں جس شخص کا درجہ سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس کی نبوت کا درجہ بھی سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس بات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت دنیا کفر و ضلالت سے بھری ہوئی تھی، یہودی تثنیہ سے متعلق باطل مذاہب اختیار کر لیے تھے، پیغمبروں پر تمتمین لگاتے تھے، اور تورات میں تحریف کرتے تھے، عیسائی تثلیث، حلول اور اتحاد کے قائل تھے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا اور خدا کو ان کا باپ کہتے تھے، مجوس دو خدا کے قائل تھے جن میں باہم جنگ ہوتی رہتی تھی، اور مان کے ساتھ سناح کو جائز سمجھتے تھے، عرب کے لوگ بت پرستی اور لوٹ مار میں مصروف تھے، مغربی دنیا انہی ضلالتوں اور گمراہیوں میں مبتلا تھی کہ اسی حالت میں خداوند تعالیٰ

نے رسول اللہ ﷺ کو مبعوث کیا، اور آپ نے دنیا کو دین حق کی دعوت دینی شروع کی، نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کا رخ باطل سے حق کی طرف، جھوٹ سے سچ کی طرف، اور تاریکی سے روشنی کی طرف پھر گیا، وسط معمرہ عالم کے اکثر شہروں سے یہ گمراہیان کا فوج ہو گئیں، اور زبانوں پر توحید کے ترانے جاری ہو گئے، اور چونکہ نبوت کے معنی صرف یہ ہیں کہ قوت نظریہ اور قوت عملیہ میں جو لوگ ناقص ہیں ان کی تکمیل کی جائے اور یہ نتیجہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی بعثت سے زیادہ مکمل طور پر ظاہر ہوا، اس لیے اس سے معلوم ہوا کہ آپ تمام پیغمبروں کے سردار ہیں،

میرے نزدیک آپ کی نبوت کے اثبات کا پہلا طریقہ پہلے طریقہ سے زیادہ افضل و مکمل ہے، کیونکہ یہ بمنزلہ برہان الہی کے ہے، یعنی یہ کہ سب سے پہلے ہم نے نبوت کے معنی سے بحث کی تو ہم کو معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ اس معنی کے لحاظ سے بنی نوع انسان میں سب سے زیادہ کامل شخص تھے، اور اس لیے آپ تمام انبیاء میں افضل تھے، لیکن پہلا طریقہ بمنزلہ برہان الہی کے ہے، کیونکہ اس میں ہم معجزات سے آپ کی نبوت پر استدلال کرتے ہیں اس لیے یہ طریقہ اس دلیل کے قائم مقام ہے، جس میں ایک چیز کے اثر سے اس کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ برہان الہی برہان الہی سے زیادہ قوی امام صاحب کے بعد دوسرے محققین نے بھی اس کو نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ قرار دیا ہے،

چنانچہ علامہ ابن قیم نے شفاء العیال میں ایک موقع پر یہ ثابت کیا ہے کہ اوام شریعت بمنزلہ دوا اور شفاء کے ہیں، اور مناسی بمنزلہ پرہیز کے ہیں، اس کے بعد لکھا ہے کہ

اسی بنا پر ہر بت سے عقلا نے نبوت پر خود شریعت سے استدلال کیا ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے طلب معجزہ سے بے نیاز ہو گئے ہیں، اور یہ بہترین استدلال ہے، کیونکہ پیغمبروں کی دعوت ان کی صداقت کی سب سے بڑی شاہد ہے، جس شخص کو کسی علم میں جہارت حاصل ہے جب وہ کسی حاذق شخص کو دیکھتا ہے کہ اس نے اس علم میں ایک عمدہ کتاب تصنیف کی ہے تو اس کتاب کے دیکھنے کے ساتھ ہی اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اس علم کا عالم ہے، اسی طرح جو شخص پیغمبروں کے اقوال اور ان کی دعوت سے واقف ہو جب اس شریعت کو دیکھتا ہے تو اس کو محسوسات کی طرح یقین ہو جاتا ہے کہ جو شخص اس شریعت کو لیکر آیا ہے وہ سچا پیغمبر ہے، اور جس شخص نے اس شریعت کو وضع کیا ہے وہ خدا ہے،

ان تمام مباحث سے معلوم ہوا کہ مسکلمین و ملاحدہ نے نبوت پر نفی و اثبات جو کچھ لکھا تھا اس کو امام صاحب نے اپنی کتب کلامیہ میں مزید وضاحت و تفصیل سے بیان کر دیا ہے اور ان میں نبوت کے اثبات کا جو بہترین طریقہ تھا اس کو ترجیح دیدی ہے، لیکن ان کے علاوہ حکماء اسلام نے نبوت کے متعلق جو خیالات ظاہر کیے ہیں ان کے جمع کرنے سے بھی نبوت کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے، لیکن امام صاحب نے ان خیالات کو تفسیر کبیر میں مختلف مقامات پر حسبہ جستہ نقل کیا ہے، اور ہم ان کے تفسیری مباحث پر جو ریویو لکھیں گے اس میں ان خیالات کو ایک جگہ جمع کر دیں گے اور اس سے نبوت کی ایک نئی حقیقت ظاہر ہوگی،

معاذ

معاذ کی حسب ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں، اور ان میں ہر ایک کو کسی نہ کسی فرقہ نے اختیار کیا ہے،

(۱) معاذ جسمانی، اکثر متکلمین کا یہی مذہب ہے

(۲) معاد روحانی، اکثر حکماء و الہیین کا یہی مذہب ہے،

(۳) معاد جسمانی اور معاد روحانی، اکثر محققین کا یہی مذہب ہے،

(۴) معاد جسمانی اور معاد روحانی دونوں کا انکار، قدما و فلاسفہ طبیعیین کا یہی مذہب ہے،

(۵) ان تمام صورتوں میں توقف و تامل، یہ جالینوس کا مذہب ہے،

ان تمام صورتوں میں امام صاحب نے فلسفہ اور قرآن و دونوں کو ہمیشہ نظر رکھا ہے،

اس بنا پر وہ صرف معاد روحانی کے قائل نہیں ہو سکتے تھے، کیونکہ قرآن مجید میں معاد جسمانی

کا ذکر بار بار اس تصریح و تفصیل کے ساتھ آیا ہے کہ اس کے مان لینے کے بعد لازمی طور پر معاد

جسمانی کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ جو لوگ صرف معاد روحانی کے قائل ہیں ان کو بھی اس سے

انکار نہیں ہے، لیکن وہ لوگ کہتے ہیں کہ چونکہ عام طور پر لوگوں کے ذہن میں معاد روحانی

کی حقیقت نہیں آ سکتی اس لیے نظام عالم کے قائم رکھنے کے لیے انبیاء نے معاد جسمانی کا طریقہ

اختیار کیا، لیکن اسی کے ساتھ ایک عقلمند شخص کے نزدیک معاد کے متعلق ان ظاہری الفاظ کی

تأویل ضروری ہے، مثلاً آسمانی کتابوں میں خدا کے متعلق بھی ایسے الفاظ آئے ہیں جن سے

بظاہر خدا کا جسمانی ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن متکلمین نے ان تمام الفاظ کی تاویل کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ خدا عوارض جسمانی سے منزہ ہے، بعینہ اسی طرح جو الفاظ معاد جسمانی کے متعلق آئے ہیں ان کی بھی تاویل کرنی چاہیے، لیکن امام صاحب کے نزدیک معاد جسمانی کے متعلق قرآن مجید میں جو الفاظ آئے ہیں وہ ناقابل تاویل ہیں، چنانچہ اربعین میں لکھتے ہیں :-

ایک ہی ساتھ معاد جسمانی کا انکار کرنا اور

ان الجمع بین انکار المعاد

قرآن مجید کو حق ماننا محال ہے، کیونکہ

الجسمانی و بین الاقرار بان

جس شخص نے علم تفسیر میں غور کیا ہے وہ

القرآن حق متعدد سالان میں

جانتا ہے کہ یہ مسئلہ قرآن مجید میں

خاص فی علم التفسیر علم ان

اس طرح آیا ہے کہ وہ تاویل کی گنجائش

ورود ہذا المسئلة فی القرآن

نہیں رکھتا،

میں بحيث یقبل التاویل

جو لوگ معاد جسمانی کے منکر اور صرف معاد روحانی کے قائل تھے ان کا سب سے

بڑا اعتراض یہ تھا کہ معاد جسمانی کی صورت میں اعادہ معدوم لازم آتا ہے اور یہ محال ہے،

امام صاحب نے ان کے دلائل تفصیل نقل کیے ہیں، اور مباحث مشرقیہ میں ان کی

نسبت لکھا ہے کہ

یہ وہ تمام دلائل ہیں جو اعادہ جسم کے منع کے

فہذا اجملة ما قیل فی منع

متعلق بیان کیے جاتے ہیں، لیکن یہ کمزور

اعادة الالبان ان وہی وجوہ

دلائل ہیں، کیونکہ وہ کمزور اصول پر مبنی ہیں

ضعیفہ لا ہامبدیہ علی

ہم نے گزشتہ مباحث میں ان کے ضعف

اصول و اہیۃ سبقت

کی طرف اشارہ کر دیا ہے، اس لیے اس کے

الاشارة فیہا مضی الی عنہا

فلا تطول القول فيها

مستقل بیان کہ طول دینا نہیں چاہتے۔

اس کے علاوہ ان کے اور بھی بہت سے عقلی دلائل ہیں جن کو امام صاحب نے اربعین میں نقل کیا ہے اور ان کے جوابات دیے ہیں

تیسری صورت یہ ہے کہ فلسفہ و شریعت دونوں میں تطبیق دیجائے اور معاد جسمانی اور معاد روحانی دونوں کا اقرار کیا جائے، اکثر محققین کی یہی رائے ہے، اور امام صاحب نے اربعین میں ان کے مذہب کی تقریر اس طرح کی ہے کہ ”ان لوگوں نے حکمت اور شریعت دونوں کو ایک جگہ جمع کر دینا چاہا، اس لیے انھوں نے کہا کہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ روح کی سعادت خدا کی معرفت اور محبت میں اور جسم کی سعادت محسوسات کے ادراک میں ہے، لیکن استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیوی زندگی میں ان دونوں سعادتوں کا جمع کرنا غیر ممکن ہے، کیونکہ انسان جس وقت عالم غیب کی تجلیات میں غرق ہوگا، لذات جسمانیہ کی طرف متوجہ نہ ہو سکے گا، اور جس حالت میں لذات جسمانیہ میں مشغول ہوگا، لذات روحانیہ کی طرف متوجہ نہ کر سکے گا، لیکن ان دونوں لذتوں کا اجتماع اس لیے ناممکن ہے کہ اس دنیا میں انسانی روحیں کمزور ہوتی ہیں، لیکن جب انسان مرجعاً ہے اور یہ روحیں عالم قدس سے فیض حاصل کرتی ہیں تو قوی اور کامل ہو جاتی ہیں، اس لیے حبیب و وارث دونوں میں واپس آئیں گی تو اس وقت یہ ناممکن نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں صورتوں کے جمع کرنے پر قادر ہوں، اور اس میں شبہ نہیں کہ سعادات کے مرتبہ میں یہ انتہائی درجہ ہے، اور اس کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل قائم نہیں ہوئی اور اس سے حکمت ہیویہ اور قوانین فلسفہ میں تطبیق ہو جاتی ہے، اس لیے اسی کا اختیار کرنا ضروری ہے۔“

امام صاحب نے ان لوگوں کے مذہب کی یہ تقریر اربعین میں کی ہے اور اس کے

متعلق اپنی کوئی ذاتی رائے ظاہر نہیں کی ہے، لیکن تفسیر کبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب

کا ذاتی میلان بھی اسی طرف ہے، چنانچہ اس آیت

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ	ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ	سے اللہ نے (بہشت کے) باغوں کا وعدہ کر لیا ہے جو جگہ
خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٌ طَيِّبٌ	تیلے نہریں (چڑی) بہ رہی ہوں گی (اور وہ) ان میں
فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ	ہمیشہ (ہمیشہ) رہینگے اور (نیز اللہ نے ان سے) دینی
مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ	بہشت میں عمدہ (عمدہ) مکانوں کا وعدہ کر لیا ہے
الْعَظِيمُ	اور خدا کی خوشنودی (جو ان سے ہوگی وہ ان سے نعمتوں)

بڑھ کر یہی ہے بڑی کامیابی

(توبہ - ۸)

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ "اس کے معنی یہ ہیں کہ اور تمام چیزیں جو اوپر گزریں، ان میں خدا کی خوشنودی سب سے بڑی ہے، اور یہ وہ یقینی دلیل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی سعادۂ جسمانی سعادۂ تون سے اشرف و اعلیٰ ہیں، کیونکہ اپنے آقا کی خوشنودی سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے، اس کو یا تو جسمانی لذتوں کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے گا یا یہ نہ ہوگا، بلکہ یہ بذات خود ایک لذت اور مسرت ہوگی، اور اس کو دوسرے مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جائے گا، پہلی صورت اس لیے صحیح نہیں ہے کہ جو چیز کسی چیز کا ذریعہ ہوتی ہے وہ اس سے بہتر نہیں ہوتی، اس لیے اگر خدا کی خوشنودی کا مقصد یہ ہو کہ جنت میں کھانے پینے کی جو لذتیں ہیں اس کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا جائے تو خدا کی خوشنودی کی مسرت اس لیے ہوگی کہ ایک ذریعہ ہاتھ آگیا ہی، لیکن ان لذتوں کے حاصل کرنے کی مسرت بالکل مقصد کے حاصل ہونے کی مسرت مقصود ہوگی، ابھی بیان کر چکے ہیں کہ ذریعہ حاصل ہونے کی مسرت مقصود کے حاصل ہونے

کی مسرت سے کم درجہ کی ہوتی ہے۔ اس لیے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا کی خوشنودی
 باعنوان اور عمدہ مکاتون کے حاصل ہونے سے کم درجہ کی ہوگی، لیکن مائعہ ایسا نہیں
 ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ نے بہ تصریح بیان کیا ہے کہ خدا کی خوشنودی کی کامیابی
 بہت بڑی اور اعلیٰ درجہ کی چیز ہے، چنانچہ چاہیے کہ صحیح اور حق مذہب یہ ہے کہ ان
 دو وزن سعادتون کا ایک ساتھ قرار کیا جائے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے اس آیت
 میں ان دو وزن کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے،

لہ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۹۵ و ۶۹۶

تفسیر

تفسیر و حقیقت علم حدیث کی ایک شاخ ہے، کیونکہ ابتدائین حدیث، تفسیر، فقہ، اور تاریخ و سیرت کا ایک مجموعہ تھی، اور محدثین ان تمام چیزوں کے متعلق مخلوط طور پر روایت کرتے تھے، خلافت امویہ کے آخری اور خلافت عباسیہ کے ابتدائی زمانہ میں اس روش میں صرف اس قدر تغیر پیدا ہوا کہ مختلف بزرگوں نے اس مجموعہ کے ان اجزاء کو الگ الگ کر لیا، مثلاً فقہی احکام کے متعلق جو حدیثیں تھیں ان کو امام مالک نے ایک مجموعہ کی صورت میں جمع کیا، جس کا نام موطا ہے، اور محمد بن اسحاق نے سیرت کے متعلق تمام روایتوں کو ایک جگہ جمع کر کے فن سیرت کو ایک مستقل فن بنا دیا، صحیح بخاری اور صحیح مسلم ان تینوں اجزاء کا مجموعہ ہیں، البتہ ہر جزو کے متعلق حدیثوں کو الگ الگ کر کے جمع کر لیا ہے، جن میں ایک مستقل کتاب، کتاب التفسیر بھی ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے صرف چند آیتوں کی تفسیر کی تھی، اس لیے تفسیر کا جو طبقہ فن حدیث میں شامل تھا وہ نہایت مختصر تھا، لیکن بعد کو صحابہ بالخصوص حضرت علی کرم اللہ وجہہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابی بن کعبؓ نے قرآن مجید کی اور بھی بہت سی آیتوں کی تفسیر کی اور آیتوں کا شان نزول بیان کیا، اور ان کی یہ تمام روایتیں خواہ اجتہاداً ہوں یا اٹھوں نے ان کو رسول اللہ ﷺ سے سنا ہو، تفسیر کا ایک جزو بن گئیں، اور تابعین نے ان سب کی روایت کی اور خود بھی بہت سی آیتوں کی تفسیر اسی طریقہ پر کی اور اسی طرح

درجہ بدرجہ علم تفسیر ترقی کرتا گیا،

ان روایتوں کے علاوہ بہت سے یہودی، عیسائی اور مجوسی جو مسلمان ہو گئے تھے، ان کے پاس بھی بہت سی روایتیں تھیں، جو تورات، انجیل اور ان کے شرح و ہوا ستی و نحو تھیں، اور چونکہ ہر طبقہ کے مسلمان ان سے میل جول رکھتے تھے، اور یہ لوگ اسلامی سائنس کا ایک جزو بن گئے تھے، اسلئے ان لوگوں نے ان روایتوں کو بھی لے لیا، اور اس طرح تفسیری روایتوں میں اور بھی اضافہ ہوا، لیکن اب تک تفسیر کا مروجہ طریقہ نہیں پیدا ہوا تھا، یعنی جس طرح قرآن مجید مرتب طور پر موجود ہے، اسی طرح بالترتیب ہر آیت کی تفسیر نہیں کی جاتی تھی، بلکہ متفرق روایتوں کی تفسیر کے متعلق مختلف روایتیں بیان کر دی جاتی تھیں، لیکن اس کے بعد تابعین نے علم حدیث سے تفسیری روایتوں کو الگ کر لیا، اور ہر جماعت نے اپنے اپنے شہر کے عالم کی تفسیری روایتیں جمع کیں، مثلاً مکہ کے تابعین میں مجاہد عکرمہ اور سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ کی تفسیری روایتوں کو الگ جمع کیا اور کوفہ کے تابعین میں علقمہ بن قیس، اسود بن یزید، ابراہیم نخعی اور شعبی وغیرہ نے حضرت بن مسعودؓ کی تفسیری روایتیں جمع کیں، اس کے بعد تخصیص اٹھ گئی، اور ایک طبقہ نے تمام شہروں کے صحابہ و تابعین کی تفسیری روایتوں کو جمع کیا، سفیان بن عتبہ المتوفی ۱۹۸ھ و یحییٰ بن ابی حراح المتوفی ۱۹۶ھ، شعبہ بن الحجاج المتوفی ۱۸۰ھ اور اسحاق بن راہویہ المتوفی ۲۴۰ھ، اسی قسم کے بزرگ ہیں، لیکن یہ تمام بزرگ ائمہ احادیث تھے، اس لیے انھوں نے تفسیری روایتوں کو حدیث ہی کا ایک جزو سمجھ کر جمع کیا تھا، اس کے بعد علم تفسیر علم حدیث سے بالکل الگ ہو گیا، اور قرآن مجید کی ترتیب کے موافق ہر آیت کی تفسیر کی جانے لگی، لیکن یہ یقینی طور پر نہیں معلوم ہوتا کہ سب سے پہلے اس قسم کی تفسیر کس نے

لکھی، فہرست ابن التیمین ہے کہ فراء کے ایک شاگرد عمر بن کبیر نے فراء کو لکھا کہ امیر
 بن سہل قرآن مجید کے متعلق جسے مختلف سوالات کرتے رہتے ہیں، اور میرے پاس ان کا
 کوئی جواب نہیں ہوتا، اس لیے اگر آپ مناسب خیال کریں تو میرے لیے ایسے اصول
 جمع کر دیں یا ایک کتاب لکھ دیں جس کی طرف میں رجوع کروں، اس پر فراء نے
 اپنے شاگردوں سے کہا کہ تم لوگ جمع ہو جاؤ تاکہ میں تم کو قرآن مجید پر ایک کتاب
 لکھواؤں، چنانچہ ان کے لیے اس نے ایک دن مقرر کر دیا، اور جب وہ لوگ جمع ہوئے
 تو فراء ان کے پاس آیا، مسجد میں ایک شخص تھا جو ان دیتا تھا اور نماز پڑھاتا تھا، فراء
 نے اس سے کہا کہ تم سورہ فاتحہ پڑھو، میں اس کی تفسیر کروں گا، پھر اسی طرح پورے قرآن مجید
 کی تفسیر کروں گا، وہ سورہ کو پڑھتا جاتا تھا اور فراء اس کی تفسیر کرتا جاتا تھا، ابو العباس
 کا بیان ہے کہ فراء سے پہلے ایسی کتاب کسی نے نہیں لکھی، اور میرے خیال میں کوئی
 شخص اس پر اضافہ نہ کر سکے گا، اگرچہ اس عبارت سے یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ
 فراء نے موجودہ طرز پر کوئی تفسیر لکھی تھی، تاہم یقینی ہے کہ فراء سے پہلے قرآن مجید کے متن
 مشکل الفاظ اور مشکل آیتوں کی تفسیر کی جاتی تھی، فراء کے زمانے میں ایک ایک آیت اور
 ایک ایک لفظ کی طرف خیال رجوع ہوا اور اس کے لیے وہ لوگ منتخب کیے گئے
 جو ادب، لغت اور نشان میں ممتاز تھے، لیکن جس طرح فقہ کے متعلق
 اہل حدیث اور اہل الرائے کے دو گروہ پیدا ہو گئے تھے، اسی طرح تفسیر کے متعلق بھی
 دو گروہ پیدا ہو گئے، ایک گروہ تفسیر میں صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور
 صحابہ کی روایتوں پر اکتفا کرتا تھا، اور اپنی رائے کو اس میں مطلق دخل نہیں دیتا تھا

اور اپنے دعویٰ پر یہ حدیث پیش کرتا تھا،

من تکلم فی القرآن برایدہ جس شخص نے قرآن مجید میں اپنی رائے کا کلام

فانصاب فقد اخطا کیا اور صحیح کلام کیا اس پر بھی اس نے غلطی کی،

اصمعی جو بہت بڑا ادیب اور انشاء پرداز تھا، اسی گروہ میں داخل تھا، چنانچہ جب

اس سے قرآن و حدیث کے معنی پوچھے جاتے تھے، تو کہتا تھا کہ اہل عرب تو اس کے یہ

معنی بتاتے ہیں لیکن مجھ کو یہ معلوم نہیں کہ قرآن و حدیث میں کیا معنی مراد لیے گئے ہیں، اسکے

بخلاف دوسرا گروہ اس حدیث کی تاویل کرتا تھا، اور تفسیر میں استنباط سے کام لیتا

تھا، البتہ جب تک کوئی شخص علم لغت، اسباب کلام عرب، اسباب نزول

اور ناسخ و منسوخ سے واقف نہ ہو، وہ اس قسم کا استنباط نہیں کر سکتا تھا، اس قسم

کے علماء و پادشہ عراق میں پیدا ہوئے، جو اصحاب الرائے کا مرکز تھا، ان دنوں گروہ

کے پیدا ہونے کے بعد تفسیر کے ساتھ تاویل کا لفظ بھی پیدا ہو گیا، یعنی تفسیر سے صرف

وہ روایتیں مراد لی جاتی تھیں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے مروی تھیں، اور

تاویل سے قرآن مجید کے وہ معانی مراد لیے جاتے تھے، جو اجتہاد و مستنبط کیے جاتے

تھے، اس بنا پر تفسیر کی دو قسمیں ہو گئیں، ایک تو وہ جو صرف نقل و روایت پر مبنی تھی، دوسری

وہ جو عقلی تھی، یعنی اس میں عقل و اجتہاد سے بھی کام لیا جاتا تھا،

ابتدائی زمانہ کی تفسیر ان میں نقلی طریقہ غالب تھا، اور تفسیر ابن عباس تفسیر ابن

جریر، تفسیر سعدی، تفسیر مقاتل ابن سلیمان اور تفسیر محمد بن اسحاق اسی قسم کی نقلی تفسیریں

تھیں جن میں ہر قسم کی رطبت و یاسیں روایتیں جمع کر دی گئی تھیں، لیکن ان سب کے

بعد جب عباسی و مروینی علوم و فنون کی ترویج ہوئی تو ان سب کا اثر علم تفسیر پر پڑا

نحویون نے نحوی حیثیت سے قرآن مجید کو اپنے اصول و قواعد کا ماخذ بنایا، لغویون نے
 قرآن مجید کے الفاظ غریبہ پر کتابیں لکھیں، فقہاء نے آیات احکام پر کتابیں مرتب کیں
 اور متکلمین نے اپنے اپنے عقائد کے اثبات کے لیے قرآن مجید کی آیتوں کی تاویل
 کی اس لیے جس طرح ابتدا میں نقلی پہلو غالب تھا، اب عقلی پہلو غالب ہو گیا، اور
 ارباب نقل و عقل میں مستقل نزاع پیدا ہو گئی، چنانچہ ابن قتیبہ نے جو ارباب نقل کا حامی
 ہے ارباب عقل پر شدت سے اعتراضات کیے، اور لکھا کہ ”یہ لوگ قرآن مجید کی عجیب
 و غریب تفسیریں کر کے اس کو اپنے مذہب کے مطابق بنانا چاہتے ہیں، چنانچہ ایک
 فرق ”وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ“ کی تفسیر میں کرسی کے معنی علم کے
 لیتا ہے، اور اس کو یہ پسند نہیں کہ خدا کے لیے کرسی ہو، یہ لوگ عرش کے دوسرے
 معنی بیان کرتے ہیں، حالانکہ عرب صرف تخت کو عرش کہتے ہیں، لیکن اس زمانہ
 میں عقلی تفسیریوں سے چارہ نہ تھا، کیونکہ اپنے اپنے عقائد کے اثبات کے علاوہ ہر
 نصاریٰ اور ملاحدہ قرآن مجید کی بہت سی آیتوں پر عقلی حیثیت سے اعتراضات کرتے
 تھے، اور متکلمین کو عقلی حیثیت سے ان کا جواب دینا پڑتا تھا، چنانچہ چاخطی کتابچہ
 سے اس قسم کے اعتراضات کا پتہ چلتا ہے، مثلاً اہل کتاب میں جن لوگوں کی شکلیں
 بندر اور سور کی شکل میں مسخ کر دی گئیں ان کی نسبت لکھتا ہے کہ خداوند تعالیٰ
 نے قرآن مجید میں، مکڑی، چنونی، کتے، گدھے، ہدہ، کوسے، بھڑیے، ہاتھی، گھوڑے
 خچر اور چھرو وغیرہ کا ذکر کیا ہے، اور ان میں بعض جانوروں مثلاً چھو، مکھی اور کتے
 کو انتہائی ذلت، صغف اور بہا خلاقی کی مثال میں پیش کیا ہے، لیکن باوجود اسکے
 یہ کہیں نہیں بیان کیا ہے کہ میں اپنے کسی دشمن کو مکڑی، کتے اور گدھے کی صورت

میں مسخ کر دیا، بھپو، سانپ اور شیر انسان کو سخت مہموض ہیں لیکن خدا نے اپنے دشمنوں میں کسی
 کو ان جانوروں کی شکل میں مسخ نہیں کیا، اگر مسخ سے نفرت اور کراہت مقصود ہے تو انکو گریلے کی شکل
 میں مسخ کر دینا بہتر تھا، اگر ذلت اور حقارت مقصود ہے تو اسکے لیے چوٹی، مکھی اور چون کی شکل زیادہ موزوں تھی
 دوسرے موقع پر لکھا ہے کہ مسخ کے متعلق لوگوں میں اختلاف ہے، دہریوں
 کا ایک گروہ مسخ کا بالکل منکر ہے، لیکن دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ دنیا کے
 کسی گوشے میں ہوا کے فساد سے وہاں کی خاک اور پانی میں فساد پیدا ہو جائے، اور ایک
 مدت کے بعد وہاں کے لوگوں کی طبیعتوں پر اس کا اثر پڑے، جیسا کہ حبشیوں وغیرہ
 پر اس کا اثر پڑا ہے، خود اہل عرب نے جب خراسان میں قیام کیا، تو بالکل وحشی تھے،
 لیکن کچھ دنوں کے بعد ان کے تمام وحشیانہ اوصاف ترائل ہو گئے، ترکوں کے ملک
 کے رہنے والوں کی طبیعتیں بالکل اونٹوں اور جانوروں کے مشابہ ہیں، باغیوں اور
 کھیتوں کے کیرٹے کھوڑے بالکل سبز ہوتے ہیں، لیکن اور مقامات کے کیرٹوں کا
 یہ رنگ نہیں ہوتا، جو انوں کے سر کی جوئیں سیاہ اور بوڑھوں کے سر کی جوئیں سفید
 ہوتی ہیں، ہم سے بہت لوگوں نے بیان کیا کہ انھوں نے نبطیسیان کے بہت سے
 لوگوں کو دیکھا کہ ان کے دھین ہیں، ہم نے بعض نبطی ملا حوں کے چہروں کو بندروں کے
 مشابہ دیکھا ہے، اس لیے ممکن ہے کہ یہ خراب ہوا یا خراب پانی اور یہ خراب مٹی اس
 قسم کے بد صورت انسانوں پر اثر کریں اور وہ اپنی جہالت سے اپنے محبوب وطن
 کو نہ چھوڑ سکیں، اور ایک مدت کے بعد ان کے بال، ان کی دھین، ان کے رنگ
 اور بندروں کے مشابہ ان کی شکلوں میں اور بھی زیادہ ترقی ہو جائے، ہم کو کسی یقینی
 حدیث سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ جس مقام کے لوگ سور کی شکل میں مسخ کیے گئے،

وہ بعینہ وہاں مقام تھا جہاں کے لوگوں کی شکلیں بندروں کی صورت میں مسخ کر دی گئیں،
 ممکن ہے کہ کچھ لوگوں کی شکلیں اس مقام میں مسخ کر دی گئی ہوں جہاں شمالی ہوائیں
 چلتی ہوں اور دوسرے لوگوں کی شکلیں اس مقام میں مسخ کی گئی ہوں جہاں جنوبی
 ہوائوں کے چلنے کا رخ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسخ ایک ہی زمانہ میں ہوا ہو، اور یہ بھی
 ممکن ہے کہ مختلف زمانوں میں ہوا ہو اس لیے اگر مسخ اس ترتیب کے موافق ہو تو ممکن
 اس سے انکار نہیں ہے

یامثلہ قرآن مجید میں حضرت سلیمان علیہ السلام اور ہدہ کا جو قصہ مذکور ہے اس سے
 ثابت ہوتا ہے کہ ہدہ صاحب عقل اور صاحب تمیز تھا، اور اسی بنا پر حضرت سلیمان
 علیہ السلام نے اس کو عذاب کی دھمکی دی تھی، اس لیے مخالفین نے اس پر یہ اعتراض
 کیا ہے کہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ہدہ عذاب و ثواب اور تکلیف و عتاب
 کی قابلیت رکھتا ہے اور اطاعت کے ذریعہ سے جنت میں اور معصیت کے ذریعہ
 سے دوزخ میں داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ عقل و تمیز سے امر و نہی واجب ہو جاتی ہے
 اور امر و نہی کا لازمی نتیجہ طاعت و معصیت ہے، اور طاعت و معصیت سے خدا کی دوستی
 اور دشمنی لازم ہو جاتی ہے، اس بنا پر ہدہ دونوں میں خدا کے دوست، دشمن، کافر، مسلم
 زندیق اور دہری ہر قسم کے لوگ ہونے کا ہئین، کیونکہ ایک جنس کا جو حکم ہوتا ہے
 وہ سب پر صادق آتا ہے، ہم نے علماء کو دیکھا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عربوں کے خرافات
 اور مرغ اور کوسے کے متعلق احمقوں نے جو کچھ کہا ہے اس پر تعجب کرتے ہیں، اور کہتے
 کی گردن کے طوق کے متعلق جو روایت ہے کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا رہنا

تھا، اس پر ان کو تعجب ہی، لیکن ہر ہر کے متعلق تمہارا جو اعتقاد ہو وہ بھی اسی قسم کا ہے،
 اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عباسی دور میں عقلی اور نقلی دونوں قسم کی تفسیروں کا
 سرمایہ موجود تھا، اور ان دونوں طریقوں کے مطابق تفسیریں لکھی گئیں، نقلی حیثیت
 سے جو سرمایہ موجود تھا اس کو ابن جریر طبری المتوفی ۳۲۰ھ نے اپنی تفسیر میں سمیٹ لیا،
 اور اس میں نحو و صرف اور فقہ کے مسائل بھی شامل کر لیے، البتہ انھوں نے علم کلام
 کے مسائل کو تفسیر سے الگ کر دیا، کیونکہ ان کی حیثیت صرف محدثانہ تھی، مشکلانہ
 نہ تھی، لیکن مشکلین میں معتزلہ کو نقل و روایت کے بجائے عقل و روایت سے کام لینا
 پڑتا تھا، اس لیے انھوں نے اپنے مخصوص عقائد کے اثبات اور مخالفین کے اعتراضات
 کے رد کرنے کے لیے عقلی اصول پر تفسیریں لکھیں جن میں ابو مسلم اصفہانی المتوفی ۳۲۲ھ
 ابو القاسم بلخی، عبد اللہ بن احمد بن محمود کلبی المتوفی ۳۰۹ھ، ابو بکر صم اور قتال المتوفی
 ۳۰۶ھ کی تفسیریں خاص اہمیت رکھتی ہیں،

اشاعرہ میں عبد الکریم شہرستانی المتوفی ۳۲۸ھ نے ایک تفسیر لکھی جس میں
 فلسفہ اور حکمت کے اصول و قواعد کے مطابق قرآن مجید کی آیات کی تفسیر کی، ان کے
 علاوہ اور حکماء اسلام نے بھی اگرچہ تفسیر نہیں لکھی، تاہم شریعت و حکمت کی تطبیق
 میں کتابیں لکھیں، مثلاً یعقوب کندی نے اپنی تصنیفات میں شریعت اور حکمت میں
 تطبیق دی، ابو زید بلخی نے کتاب الایانہ عن الدیانہ میں شریعت کے اوامرو نواہی کے
 حکم و اسرار بیان کیے، ابو القاسم حسن بن فضل الراغب اپنی تصنیفات میں شریعت
 و حکمت میں تطبیق دیتے تھے،

بہر حال علوم و فنون بالخصوص فلسفہ و کلام کی ترویج و اشاعت کے بعد فن تفسیر کا جو طرز قائم ہوا وہ یہ تھا کہ جس شخص کو جس فن کا زیادہ ذوق تھا وہ اسی فن کے مطابق تفسیر لکھتا تھا، اور اس فن کی حیثیت کو زیادہ نمایاں کرتا تھا، امام رازی چونکہ علوم عقلیہ کا ذوق زیادہ رکھتے تھے، اس لیے انھوں نے تفسیر کبیر میں حکماء و فلاسفہ کے اقوال اس کثرت سے شامل کر دیے کہ ان کی تفسیر پر بجائے علوم عقلیہ کی کتاب بن گئی، اور اس حیثیت سے لوگوں نے ان پر اعتراضات کیے، چنانچہ حافظ سیوطی اتقان میں لکھتے ہیں کہ صاحب علوم عقلیہ بالخصوص امام رازی نے اپنی تفسیر کو حکماء و فلاسفہ اور ان کے مثل لوگوں کے اقوال سے بھر دیا، اور ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کی طرف اس طرح نکل گئے کہ دیکھنے والا تعجب کرتا ہے کہ آیت کے موقع پر محل سے اسکو کیا مطابقت ہے؟ ابو حیان بکرمین کہتے ہیں کہ امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی طویل چیزوں کو جمع کر دیا ہے، جن کی ضرورت علم تفسیر میں نہیں، اسی لیے بعض علماء نے کہا ہے کہ تفسیر کبیر میں ہر چیز ہے، صرف ایک تفسیر نہیں ہے۔

خود امام صاحب کے زمانہ میں بعض لوگوں نے امام صاحب کی تفسیر پر ہی اعتراض کیا تھا، چنانچہ امام صاحب نے خود تفسیر کبیر میں اس اعتراض کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے کہ

کچھ جاہل اور احمق میرے پاس آئے اور کہا کہ تم نے کتاب اللہ میں علم ہدایت اور نجوم کا ذکر بہت کیا ہے اور یہ فلاسفہ عادت ہے،

اور اس کا جواب مشر و حشیون سے دیا ہے،

(۱) خداوند تعالیٰ نے اکثر صورتوں میں بار بار کے اعادہ و تکرار کے ساتھ اپنے علم قدرت اور حکمت پر آسمان و زمین کے حالات، رات و دن کے آمد و رفت، روشنی اور تاریکی کی کیفیت، چاند، سورج اور ستاروں کے حالات سے استدلال کیا ہے، اس لیے اگر ان کے حالات پر غور و فکر کرنا اور ان پر بحث کرتا جائز نہ ہوتا، تو اپنی کتاب کو ان سے کیوں بھرتا؟

(۲) خداوند تعالیٰ نے خود اس غور و فکر کی ترغیب دی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ لوگ اپنے اوپر آسمان کو کیوں نہیں دیکھتے، کہ ہم نے ان کو کیونکر بنایا ہے، اور ان کو کیونکر زینت دی ہے؟ اور علم ہدایت کے معنی صرف یہ ہیں کہ یہ غور کیا جائے کہ خدا نے ان کو کیونکر بنایا، اور ہر ایک آسمان کو کیونکر بنا دیا۔

(۳) خداوند تعالیٰ نے فرمایا کہ آسمان زمین کا پیدا کرنا، انسانوں کے پیدا کرنے سے زیادہ عظیم الشان کام ہے، اس معلوم ہوا کہ مخلیق و ابداع کے عجائبات احرام سماوی میں انسانوں کے اجسام سے زیادہ، اور مکمل تر ہیں، لیکن اسی کے ساتھ خداوند تعالیٰ نے اجسام انسانی میں غور و فکر کرنے کی ترغیب دی ہے اور فرمایا ہے کہ تم خود اپنے اندر نہیں دیکھتے؟ اس بنا پر جو چیز اندر وئے استدلال کے اس سے بھی بڑی ہوگی، اس کے حالات پر غور کرنا اور اس کے عجائبات کا جاننا اور بھی زیادہ ضروری ہوگا،

(۴) خداوند تعالیٰ نے آسمان و زمین کی پیدائش میں غور و فکر کرنے والوں کی مدح کی ہے، اس لیے اگر یہ ممکن نہ ہوتا تو خود خدا ایسا کیوں کرتا،

(۵) اگر کوئی شخص علوم عقلیہ و نقلیہ کے وقایع میں ایسی کتاب لکھے جس کی کوئی نظیر نہ ہو، تو اس کے شرف و فضیلت کے معترف و قسّم کے لوگ ہوں گے، ایک

وہ لوگ جو اس پر اجمالی یقین کریں گے تفصیلی طور پر اس کتاب کے دقائق و لطائف کا علم نہ ہوگا۔ دوسرے وہ لوگ جو ان دقائق و لطائف سے تفصیلی طور پر واقف ہوں گے، پہلے گروہ کا اعتقاد اگرچہ قوت و کمال کے انتہائی درجہ کو پہنچا ہوا ہوگا، لیکن دوسرے گروہ کا عقیدہ قوت و کمال میں اس سے بھی زیادہ بڑھا ہوا ہوگا، اس کے علاوہ جس شخص کا علم اس کتاب کے دقائق و لطائف کے متعلق جس قدر زیادہ ہوگا اسی قدر اس کتاب کے مصنف کی عظمت و جلالت کے متعلق اس کا اعتقاد زیادہ کامل ہوگا، اس بنا پر جس شخص کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ تمام عالم نو پیدا ہے، اور ہر نو پیدا چیز کا کوئی پیدا کرنے والا ہے، اس کے نزدیک اس طریقہ سے خدا کا ثبوت ہو جائے گا، اور وہ استدلال کرے گا کہ ان کے زمرے میں شامل ہو جائے گا، لیکن بعض لوگ اس درجہ کے ساتھ عالم علوی اور عالم سفلی کے حالات کی بحث کو بھی تفصیل کے ساتھ شامل کر لیتے ہیں، اس لیے اس عالم کی ہر نوع میں ان کو خدا کی حکمت بالغہ اور اسرار عجیبہ کے مناظر نظر آتے ہیں، اور یہ سب براہین متواترہ اور دلائل متوالیہ کے قائم مقام ہو جاتے ہیں، اس لیے وہ ہر نقطہ ایک پرہان سے دوسرے پرہان کی طرف اور ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، اور یقین کی تقویت اور شبہات کے ازالہ پر دلائل کی کثرت اور تواتر کا عظیم الشان اثر پڑتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خداوند تعالیٰ نے اس کتاب کو انہی قواعد و اسرار کے لیے نازل کیا ہے، جو کہ عجیب و غریب مسائل نفی و استقافات کے غیر مفید مباحث اور یہود و نصاریٰ کے لیے نازل نہیں کیا ہے،

لیکن اسی کے ساتھ یہ کہنا بھی ظلم ہے کہ تفسیر کبیر میں اور تو سب کچھ ہے صرف تفسیر

نہیں ہے، امام صاحب کی تصنیفی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جس مسئلہ پر لکھتے ہیں اس کے متعلق جس قدر مباحث ان سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں ان سب کا استقصا کر دیتے ہیں، اسی اصول کے مطابق انھوں نے تفسیر کبیر لکھی ہے، اور تفسیر کے متعلق ان کے دور سے پہلے جو کچھ لکھا گیا تھا ان سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اس لیے انکی تفسیر میں نحو، صرفی، ادبی، عقلی اور مستحکم ہر قسم کے مباحث موجود ہیں، اور انہی میں وہ باتیں بھی شامل ہیں جن کو غالباً تفسیر کہتے ہیں، لیکن قدامت مفسرین کا یہ طرز تھا کہ وہ ہر آیت کے متعلق بہت سے اقوال بیان کرتے تھے، جو باہم متعارض ہوتے تھے، اور ان سے خود قرآن مجید کے متعلق بہت سے شکوک و شبہات پیدا ہو جاتے تھے، لیکن امام صاحب ان تفسیری اقوال کو نقل کر کے ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں، اس لیے ان کی تفسیر سے اس قسم کے شکوک و شبہات زائل ہو جاتے ہیں، چنانچہ تفسیر کبیر میں جہاں "ہدیٰ المہتقین" کی تفسیر لکھی ہے وہاں لکھتے ہیں،

ہدایت وہ چیز ہے جو وضاحت و بیان میں اس درجہ کو پہنچ گئی ہو کہ اپنے علاوہ دوسری چیز کی بھی توضیح کر دے، لیکن قرآن مجید ایسی کتاب نہیں ہے، کیونکہ مفسرین جب کسی آیت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے متعلق بہت سے اقوال بیان کر دیتے ہیں جو باہم متعارض ہوتے ہیں، اور جو کتاب ایسی ہوگی وہ خود ہی واضح نہ ہوگی، پھر وہ دوسری چیزوں کی توضیح کیا کرے گی، اس لیے وہ ہدایت کیونکر ہو سکتی ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ جو مفسر تفسیر میں متعارض اقوال کو بیان کرتا ہے اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتا، اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے، لیکن ہم نے ایک قول کو دوسرے قول پر دلیل ترجیح دیدی ہے اس لیے ہم پر یہ اعتراض نہیں ہوتا،

(۱) اس بنا پر تفسیر کبیر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مفسرین کے اقوال مختلفہ پر ایک تنقید و محاکمہ ہے، اس لیے امام صاحب نے ہر قسم کی تفسیرون کو اپنا مآخذ بنایا ہے، اور ان میں سے جو قول ان کو پسند آیا ہے ان کو انتخاب کر لیا ہے، مثلاً "کان الناس امة واحدة" کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ لوگ ایک امت تھے، لیکن یہ نہیں ثابت ہوتا کہ وہ حق میں ایک امت تھے، یا باطل میں، اس لیے مفسرین نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور اس کے متعلق ان کے تین قول ہیں،

۱۔ ایک تو یہ کہ ن کا دین ایک تھا، یعنی وہ حق و ایمان پر تھے، اکثر محققین کا یہی قول ہے اور اس کی متعدد دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل جسکو قفال نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ خدا نے اس آیت کے بعد فرمایا ہے، پھر خدا نے پیغمبروں کو بھیجا، جو بشارت دینے والے اور ڈرانے والے تھے اور ان کے ساتھ حق کے ساتھ کتاب آماری تاکہ جس چیز میں ان لوگوں نے اختلاف کیا ہے اس کے متعلق فیصلہ کرے، اس سے معلوم ہوا کہ انبیاء علیہم السلام اختلاف کے بعد مبعوث ہوئے، اس لیے اگر لوگ اس سے پہلے کفر میں ایک امت ہوتے تو اس اختلاف سے پہلے پیغمبروں کی بعثت مناسب ہوتی، کیونکہ جب پیغمبر ایسی حالت میں مبعوث کیے گئے ہیں کہ بعض لوگ حق پر اور بعض لوگ باطل پر تھے، تو ایسی حالت میں جبکہ سب کفر پر مصر تھے، پیغمبروں کی بعثت زیادہ مناسب تھی، قفال رحمہ اللہ نے جو یہ وجہ بیان کی ہے، وہ اس مقام پر نہایت عمدہ ہے، اس کے بعد امام صاحب نے اس کی تائید میں چودہ دلیلیں اور بیان کی ہیں،

۲۔ دوسرا یہ کہ لوگ دین باطل میں ایک امت تھے، مفسرین کے ایک گروہ مثلاً حسن، عطاء، اور ابن عباسؓ کا یہی مذہب ہے، اور اس پر اھل حق نے اجماع اور حدیث

سے استدلال کیا ہے، آیت یہ ہے "فَبَعَثَ اللَّهُ الذِّكْرَ مِنْ مِثْلِهِمْ" یعنی خدا نے پیغمبروں کو بھیجا جو بشارت دینے والے اور ڈرانے والے تھے، اور پیغمبروں کی بعثت صرف اس صورت میں مناسب معلوم ہوتی ہے کہ جب لوگ دین باطل پر ہوں۔ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ خدا نے روئے زمین کے تمام رہنے والوں یعنی عرب و عجم پر نگاہ ڈالی اور ان کو عرصہ کی نگاہ سے دیکھا، صرف چند اہل کتاب اس سے محفوظ رہے لیکن اس کا جواب ہم نے اوپر دیدیا ہے کہ پیغمبروں کی بعثت اس وقت موزون ہو سکتی ہے جب اس کے مخالف حالت قائم ہو، کیونکہ جب اختلاف کی حالت میں پیغمبروں کی بعثت ضروری ہوگی تو پہلا اتفاق اگر کفر پر ہوتا تو اس حالت میں بعثت اس سے زیادہ بہتر ہوتی، لیکن جب اس حالت میں بعثت نہیں ہوئی ہے تو ہم کو معلوم ہو گیا کہ وہ اتفاق حق پر تھا باطل پر نہ تھا۔

(۳) تیسرا قول جس کو ابو مسلم اور قاضی نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگ عقلی شریعت کی پابندی یعنی خدا کے وجود اور اس کے صفات کے اعتراف، اس کی خدمت میں مشغول رہنے، اس کے احسانات کی شکر گزاری اور قباح عقلیہ مثلاً ظلم، جھوٹ اور جہل وغیرہ سے احتراز کرنے میں ایک امرت تھے، قاضی نے اس پر یہ استدلال کیا ہے کہ آیت میں "الذِّكْرَ" کا لفظ عموم و استعراق کا اور "فَبَعَثَ اللَّهُ" میں ف کا حرف تراخی کا فائدہ دیتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خدا کے قول "فَبَعَثَ اللَّهُ الذِّكْرَ" کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کے ایک امرت ہونے کے بعد تمام انبیاء مبعوث ہوئے، اس لیے تمام شریعتوں کے نازل ہونے سے پہلے جو یہ وعدت حاصل تھی وہ لازمی طور پر ایک ایسی شریعت کے متعلق ہوگی جو انبیاء سے ماخوذ نہ تھی، بلکہ عقل سے ماخوذ تھی، اور یہ وہی شریعت ہے جس کو

ہم نے بیان کیا، اس کے علاوہ احسان کرنے والے کی شکر گزاری، خدا کی فرمانبرداری، مخلوق کیسے
 احسان اور عدل کرنے کی خوبی، اور جھوٹ، ظلم اور جہل وغیرہ کی برائی کا علم مشترکہ طور پر لوگوں میں
 پایا جاتا ہے، اس سے بظاہر ہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائیں لوگوں کی یہی حالت تھی، اس کے بعد
 دوسرے خارجی اسباب سے لوگوں نے اس میں اختلاف کیا، پھر قاضی نے خود سوال کیا ہے
 کہ سب سے پہلے انسان تو حضرت آدم علیہ السلام تھے، اور وہ پیغمبر تھے، اس لیے یہ کیونکر ثابت ہو
 ہے کہ لوگ انبیاء کی بعثت سے پہلے مکلف تھے، پھر خود ہی جواب دیا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ پہلے
 حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کے ساتھ متفقہ طور پر عقلی شریعت کے پابند رہے ہوں،
 پھر خداوند تعالیٰ نے اس کے بعد ان کو ان کی اولاد کی طرف مبعوث کیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ
 اس کے بعد ان کی شریعت مٹ گئی ہو اور لوگ پھر عقلی شریعت کے پابند ہو گئے ہوں،
 اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ یہ قول اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب حسن و
 قبح عقلی کا اثبات کر لیا جائے اور اس کے متعلق اصول کی کتابوں میں جو بحث ہو وہ مشہور
 ”وقال لهم نبیهم ان آیتہ ملکہ ان یاتیکم التابوت فیہ سکنۃ
 من ربکم وبقیۃ ما ترے آل موسیٰ الخ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ سکنۃ کے متعلق لوگوں
 میں اختلاف ہے اور ان تمام مختلف اقوال کو دو صورتوں میں محدود کیا جاسکتا ہے، ایک یہ
 کہ سکنۃ سے وہ چیز مراد ہے جو اس تابوت میں موجود تھی، یا یہ کہ اس تابوت میں موجود نہ
 تھی، ابو سجر اہم نے دوسری صورت اختیار کی ہے، اور وہ کہتے ہیں کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ
 اس کے ملک کی نشانی یہ ہے کہ تمہارے پاس ایک تابوت آئے گا جس میں تمہارے پروردگار
 کی طرف سے تمہارے لیے سکنۃ ہوگی، یعنی اس کے آنے سے تم کو سکون و اطمینان حاصل

ہو جائے گا اور تم اس کے ملک کا اقرار کر لو گے اور اس سے تمہاری نفرت دور ہو جائے گی ،
کیونکہ جب ان کے پاس آسمان سے تابوت آئے گا اور وہ اس حالت کو دیکھیں گے تو ان کا
دل ضرور اس کی طرف مائل ہو گا اور ان کی نفرت بالکل دور ہو جائے گی ،

پہلی صورت کے متعلق یعنی یہ کہ سکینہ سے وہ چیز مراد ہے جو تابوت میں موجود تھی ، بہت سے
اقوال ہیں ،

(۱) ابو مسلم کا قول یہ ہے کہ خدا نے حضرت موسیٰؑ ، حضرت ہارونؑ اور ان کے بعد کے
پیغمبروں پر جو کتابیں نازل کی تھیں تابوت میں ان کی وہ بشارتیں موجود ہوں گی جو طاہر
اور اس کی فوج کی بارے میں متعلق تھیں اور یہ کہ دشمن کا خوف ان سے زائل ہو جائے گا ،

(۲) دوسرا قول حضرت علیؑ علیہ السلام کا ہے کہ انسان کے چہرے کی طرح اس سکینہ کا
چہرہ ہو گا ، اور اس سے ایک آواز دینے والی ہوا نکلے گی ،

(۳) تیسرا قول حضرت ابن عباسؓ کا ہے کہ زیرِ جد یا قوت کی یہ ایک تصویر ہو گی ،
جس کا سر اور دم بلی کی سی ہو گی جب وہ بلی کی طرح شور کرے گی ، تابوت دشمن کی طرف جائیگا ،
اور وہ لوگ بھی تابوت کے ساتھ روانہ ہوں گے جب وہ تابوت ٹھہرائیگا تو وہ لوگ بھی ٹھہر
جائیں گے ، اور اب خدا کی مارد نازل ہو گی ،

(۴) چوتھا قول عمر بن عبدی کا ہے کہ تابوت میں جو سکینہ تھی ، وہ معلوم نہیں ہے کہ
کیا چیز تھی ،

ان گون کا استدلال یہ ہے کہ

(۱) خدا کے قول ”فینہ سکینۃ“ سے ثابت ہوتا ہے کہ تابوت سکینہ کا ظرف تھا ،

(۲) ”بقیۃ مہاجرۃ ال موسیٰ الخ“ کو اس پر عطف کیا گیا ہے ، اس لیے جس طرح تابوت

اس بقیہ کا طرف تھا اسی طرح اس کو سکینہ کا طرف بھی ہونا چاہیے،
 امام صاحب نے ان مختلف اقوال میں سے ابو بکر اصم کا قول اختیار کیا ہے جو عقل کے
 بالکل مطابق تھا، اور لکھا ہے کہ سکینہ کے معنی امن و ثبات کے ہیں، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے
 قصہ غار میں فرمایا ہے

فانزل اللہ سکینۃ علی رسولہ
 تو خدا نے اپنا امن و ثبات اپنی رسول پر اتارا

اسی طرح اس آیت میں بھی سکینہ کے معنی امن و سکون کے ہیں، رہا دوسرے قول کے ماننے والوں کا
 پہلا استدلال تو "فی" کا حرف جس طرح ظرفیت کے لیے آتا ہے اسی طرح سببیت کے لیے بھی آتا
 ہے، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "فی خمس من الابل شاة" یعنی پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ
 میں ایک بکری واجب ہوگی جس کے معنی یہ ہیں کہ پانچ اونٹوں کی وجہ سے ایک بکری صدقے
 میں واجب ہوگی، دوسرے استدلال میں آل موسیٰ اور آل ہارون کے بقیہ سے ان کا دین او
 ان کی شریعت مراد ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس تابوت کی وجہ سے ان دونوں پیغمبروں کی
 شریعت اور ان کے دین کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے، وہ منظم صورت میں قائم ہو جائے گا،
 یا مثلاً فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تکذیب کے لیے ہامان کو جو حکم دیا کہ وہ ایک
 منارہ تیار کرے جس پر چڑھ کر وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خدا کو دیکھ سکے، اس کا ذکر
 قرآن مجید کی اس آیت میں ہے "فاوقدنی یا ہامان علی الطین فاجعل لی صرحاً
 لعلی اطلع الی اللہ موسیٰ وانی لا ظنہ من الکاذبین" امام صاحب نے اس آیت کی تفسیر میں
 لکھا ہے کہ مفسرین کا اس میں اختلاف ہے کہ فرعون نے اس منارے کو تعمیر کیا یا نہیں؟ ایک
 گروہ کہتا ہے کہ اس نے تعمیر کیا، ان لوگوں کا بیان ہے کہ جب اس نے منارے کے تعمیر نہ کیا تو

تو مان نے مزدورین کے علاوہ پچاس ہزار معمار جمع کرائے، اور اینٹ اور چونے کے پختہ کرانے اور لکڑیوں کے گڑھنے کا حکم دیا، یہاں تک کہ ایک عظیم الشان عمارت تیار ہو گئی، اس کے بعد خدا نے غروب آفتاب کے وقت حضرت جبریل علیہ السلام کو بھیجا، اور انھوں نے اس پر اپنے پر مارے جس سے عمارت کے تین ٹکڑے ہو گئے، ان میں ایک ٹکڑا فرعون کی فوج کے اوپر گرا جس سے لاکھوں سپاہی مر گئے، اور ایک ٹکڑا سمندر میں اور ایک مغرب میں گرا، اور جبکہ معمار تھے سب ہلاک ہو گئے، اسی قصہ میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ فرعون اس منارے پر خود چڑھا اور آسمان کی طرف ایک تیر پھینکا، خدا نے اس کو مفلطہ میں رکھنا چاہا، اس لیے وہ خون آلود اس کی طرف واپس کیا گیا، اب فرعون نے دیکھا کہ میں نے موسیٰ کے خدا کو قتل کر دیا اس وقت خدا نے اس کے منہ دم کرنے کے لیے حضرت جبریل علیہ السلام کو بھیجا، لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ فرعون نے اس منارے کو نہیں بنایا، کیونکہ کوئی عقلمند شخص یہ خیال نہیں کر سکتا کہ وہ منارے پر چڑھ کر آسمان کے قریب پہنچ سکتا ہے، حالانکہ اس کو اس کا یقین ہے کہ بلند پہاڑوں سے بھی آسمان اتنی ہی دور نظر آتا ہے جس قدر زمین سے نظر آتا ہے، آسمان کی طرف تیر پھینکنے اور اس کے خون آلود واپس آنے کی بھی یہی حالت ہے، کیونکہ ہر عقلمند شخص یہ جانتا ہے کہ وہ آسمان تک تیر کو نہیں پہنچا سکتا، اور جو شخص اس کا قصد کرے گا، وہ مجنون خیال کیا جائے گا، اس لیے عقل اور دین کے رو سے اس قصہ کو جس کو خدا نے قرآن مجید میں بیان کیا ہے، اس کو قائل بن نہیں ڈھالنا چاہیے، جس کی خرابی بابت عقل سے ظاہر ہو، اور جو لوگ قرآن مجید پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے ایک راستہ نکل آئے اس لیے عقل سے قریب تمیز تفسیر ہے کہ اس نے منارے کے بنانے کا تخیل تو قائم کیا لیکن اس کو نباہا نہیں، یا یہ کہ یہ آیت اس کے اس قول "ما علمت لکم من الہ غیری" کا تتمہ ہے

یعنی اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا کا ثبوت دلیل سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس دنیا میں جو تغیرات
ہوتے ہیں ان کے لیے ستاروں کی حرکتیں کافی ہیں اس سے بھی خدا کا ثبوت نہیں ہو سکتا
کیونکہ آسمان پر چڑھے بغیر اس کا احساس نہیں ہو سکتا، اور آسمان پر چڑھنا ناممکن ہے،
اس وقت اس نے طنز و استہزاء کے طور پر ہمارے گواہی کے منارے کے بنانے کا حکم دیا جس کے
ذریعہ سے وہ آسمان پر چڑھ سکے، ان تمام مقدمات سے اس نے ثابت کیا کہ خدا کے
ثبوت پر کوئی دلیل نہیں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جھوٹے ہیں
یہ تفسیر اور تفسیروں سے بہتر ہے،

یہ اور اس قسم کی بہت سی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ تفسیر کبیر کے عقلی تفسیر ہونے کے
صرف یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ فلسفہ، ریاضی، ہندسہ اور طبیعیات کے مسائل سے بھری ہوئی
ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ امام صاحب کے پہلے عقلی اور نقلی حیثیت سے جس قدر تفسیری اقوال
مختلف تفسیروں میں پرانگندہ طور پر پائے جاتے تھے، امام صاحب نے ان تمام اقوال کو
اپنی تفسیر میں جمع کر دیا ہے، اور ان میں دلیل سے ایک قول کو ترجیح دیدی ہے،
لیکن یہ دلیل بھی خالص عقلی نہیں ہے بلکہ لغت، احوال اور آیت کے سیاق و سباق سے
جو قول زیادہ قرین قیاس ہے، اس کو اختیار کر لیا ہے، یہ مشکلانہ طریقہ تفسیر ہے اور امام صاحب
نے اپنی تفسیر میں اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، چنانچہ خود لکھتے ہیں،

”یہ آیت ان متکلمین کی بلند پایگی پر دلالت کرتی ہے، جو دلائل عقلیہ سے بحث کرتے ہیں“

اور ان کو خداوند تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال کی معرفت کا ذریعہ بتاتے ہیں اور

قرآن مجید کی تفسیر صرف اس طریقہ سے کرتے ہیں جو دلائل عقلیہ کے مطابق اور لغت اور

اعواب کے موافق ہو، جانا چاہیے کہ کوئی چہرہ جس قدر اثر ہوگی اسی کی نسبت سے
 اس کا خد کم رتبہ ہوگا، اسی طریقہ کے موافق جب مفسر قرآن اس وصف سے متصف
 ہوگا تو اس کو وہی عظیم الشان درجہ حاصل ہو جائیگا جسکی خدا نے تعریف کی ہے، اور
 جب وہ قرآن مجید کے متعلق علم اصول، علم لغت اور علم نحو میں ہمارے حاصل
 کیے بغیر گفتگو کرے گا تو وہ ذرا سے بہت دور ہو جائے گا، اسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا جو شخص قرآن مجید کی تفسیر اپنی دوائے سے کرے اسکو اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا دیا جائیگا۔
 قائل فلسفیانہ اور صوفیانہ طریقہ تفسیر میں الفاظ و معانی کے باہمی ربط و علاقہ کا کوئی
 لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا، لیکن امام صاحب نے اس طریقہ تفسیر سے بالکل احتراز کیا ہے، چنانچہ
 حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں چاند، سورج اور ستارے کے ڈوبنے کا جو ذکر
 آیا ہے اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ

امام غزالی نے اپنی بعض کتابوں میں فلسفیانہ روش اختیار کی ہے، اور ستارے
 کو ہر ستارے کی نفس ناطقہ حیوانیہ پر، اور چاند کو ہر آسمان کی نفس ناطقہ پر اور سورج
 کو ہر ایک کی عقل مجردہ پر محمول کیا ہے، اور ابو علی بن سینا و افوال کی تفسیر امکان سے
 کرتا تھا، اس لیے امام غزالی کا خیال ہے کہ ان سب کے اقوال یعنی ڈوبنے سے
 ان کا مکان ذاتی مراد ہے، اور کلا حب لا فلیں کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام
 چیزیں بذات خود ممکن اور ہر ممکن کے لیے ایک موثر کی ضرورت ہے جس کی انتہا
 واجب الوجود پر مبنی چاہیے، جانا چاہیے کہ اس کلام میں کوئی مصداقہ نہیں لیکن
 آیت کے لفظ کا اس پر محمول کرنا بعید ہے۔

(۱) اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کا عقلی طریقہ تفسیر خالص فلسفیانہ طریقہ تفسیر سے بالکل مختلف ہے، اور محفون نے جو کچھ لکھا ہے الفاظ و معانی کے باہمی ربط کو پیش نظر رکھ کر لکھا ہے،

امام صاحب کو اس طریقہ تفسیر کے اختیار کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ (۱) امام صاحب کے زمانہ سے پہلے ملاحدہ کا ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا، جو قرآن مجید پر مختلف حیثیتوں سے اعتراض کرتا تھا، اور جا بجا اپنے عقائد باطلہ کو خود قرآن مجید سے ثابت کرتا تھا، اس لیے اس طریقہ تفسیر سے ان کے اعتراضات کا اٹھانا مقصود تھا،

(۲) تفسیر کے متعلق اسرائیلیات کا جو ذخیرہ موجود تھا وہ بالکل ناقابل اعتماد تھا، اگرچہ محدثین نے ان روایتوں کی بے اعتباری ظاہر کر دی تھی، تاہم ضرورت تھی کہ عقلی حیثیت سے بھی ان پر تنقید کی جائے، اور اس تنقید میں قرآن مجید کے الفاظ کو خاص طور پر پیش نظر رکھا جائے،

(۳) معتزلہ، فلاسفہ اور صوفیہ نے قرآن مجید کی جو تفسیریں کی تھیں، ان میں بہت سی باتیں عقل کے موافق اور قرآن مجید کے الفاظ کے بالکل مطابق تھیں، اور باقی نقل نے ان تفسیروں کو بالکل مردود قرار دیا تھا، لیکن امام صاحب نے ان تفسیروں کی معقول باتوں کو بھی لے لیا،

(۴) خود قرآن مجید میں جو عقائد مذکور ہیں عقلی طور پر ان کے اثبات کی ضرورت تھی، اور امام صاحب نے ان تمام ضرورتوں کو پیش نظر رکھ کر جس طریقہ سے قرآن مجید کی تفسیر کی اس موقع پر ہم ان کی تفسیر سے اس کی چند مثالیں درج کرتے ہیں،

۱۱، قرآن مجید میں ہے

هو الذي خلق لكم ما في
الارض جميعا ثم استوى الى
السما فستوهن سبع سموات
وہی خدا ہے جس نے تمہارے لیے زمین
کی چیزیں پیدا کیں پھر آسمان کے بنانے
کی طرف متوجہ ہوا، تو سات آسمان

(بقرہ - ۳)

ہموار بنائے،

اسی پر ملاحظہ کیا یہ اعتراض ہے کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین آسمان
سے پہلے پیدا کی گئی

لیکن سورہ نزلت میں ہے

وانت را شد خلقا و السماء
بنھا رفع سمکھا فسوھا و اغطش
یلھا و اخرج ضحھا و الارض
بعد ذلك دحاھا
تمہارا پیدا کرنا زیادہ مشکل ہی یا آسمان کا
(بنانا) اگر اس کو خدا نے بنایا اور اس کا تنجا
خوب و نچا رکھا پھر اس کو ہموار کیا اور اسکی
رات کو تاریک بنایا اور اسکی دھوپ نکالی

(نازعات - ۲۰)

اور اس کے بعد زمین کو بچھایا،

اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین آسمان کے بعد پیدا کی گئی،
علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں،

۱۱، ایک تو یہ کہ زمین خود تو آسمان سے پہلے پیدا کی گئی، لیکن آسمان کے پیدا
کرنے کے بعد بچھائی اور پھیلائی گئی، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ جواب صحیح نہیں
ہے، اور لا تو زمین ایک بہت بڑا جسم ہے، اس لیے جب تک وہ بچھائی اور پھیلائی
نہ جائے اس کا پیدا کرنا ناممکن ہو اس لیے جب اس کا بچھانا اور پھیلانا آسمان کی پیدائش

کے بعد ہوا تو لازمی طور پر اس کی پیدائش بھی آسمان کی پیدائش کے بعد ہوگی، دوسرے یہ کہ پہلی آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین اور زمین کی تمام چیزوں کی پیدائش آسمان کی پیدائش سے پہلے ہوئی لیکن زمین کی تمام چیزوں کا پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک زمین کو بچھا لیا جائے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین آسمان کے پیدا کرنے سے پہلے ہی بچھالی گئی تھی، اور اس صورت میں دونوں آیتوں میں تناقض ثابت ہو جائیگا، اس لیے امام صاحب کے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں "نور" کا جو حرف آیا ہے اور جس کے معنی "پھر" کے ہیں وہ ترتیب کیلئے نہیں ہے، بلکہ اس کے ذریعہ سے خدا نے اپنے احسانات گنائے ہیں، مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ میں نے تجھ پر بڑے بڑے احسانات کیے پھر میں نے تجھ کو اعزاز بخشا، پھر میں نے تجھ کو تیرے دشمنوں سے بچایا، تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں میں تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے ترتیب ثابت کرنا چاہتا ہے بلکہ اس کا مقصد صرف اپنے احسانات کا گنا نا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ یہ احسانات اس تہذیب سے نہ کیے گئے ہوں، جو اس کے بیان میں موجود ہے،

(۳) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ زرخ میں کفار پر دائمی عذاب نہ ہوگا، اور اس پر وہ عقلی اور نقلی دونوں حیثیتوں سے دلیل پیش کرتے ہیں عقلی دلیل تو یہ ہے کہ کفار کا گناہ محدود ہے، اور محدود گناہ کی غیر محدود سزا دنیا ظلم ہے، نقلی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے

فاما الذین فسقوا ففی النار	تو جو بد بخت ہیں وہ دوزخ میں ہوں گے
لهم فیہا زخیر و شہیق خلل	وہاں ان کو چلانا اور ڈھار مارا گیا ہوگا
فیہا ما دامت السموات و	اور جب تک آسمان و زمین قائم ہیں

الارض الا ماشاء ربك

ہمیشہ (ہمیشہ) اسی میں رہیں گے مگر اے پیغمبر

(ہود - ۹)

جسکو تمھارا پہلے وردگوار (نجات دینا) چاہیے
کیونکہ ولا تو اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے عذاب کی مدت آسمان و زمین کے بقا کی مدت برابر ہے
اور اس پر سب اتفاق ہے کہ آسمان و زمین کے بقا کی مدت محدو ہے اس لیے کفار کے عذاب کی مدت بھی
محدو ہوگی، دوسرے یہ ان شاء ربك کا استثناء ان کے عذاب کی مدت سے کیا گیا ہے، اس سے
ثابت ہوتا ہے کہ استثناء کے وقت ان کا عذاب زائل ہو جائیگا، لیکن جو لوگ کفار کے
دائمی عذاب کے قائل ہیں وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آسمان و زمین سے اس آیت
میں آخرت کے زمین و آسمان مراد ہیں، کیونکہ خداوند تعالیٰ کے اس قول سے

یوم تبدل الارض غیر الارض اس دن جبکہ (یہ) زمین بدل کر دوسری طرح کی رہے

والسموات (ابراہیم - ۷) کر دی جائیگی اور (علیٰ ہذا القیاس) آسمان،

ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں بھی زمین و آسمان ہوں گے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تشبیہ
اس وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ مشبہ بہ کا حال عام طور پر معلوم ہو، لیکن آخرت میں آسمان
و زمین کے وجود اور ان کے دائمی بقاء کا حال اکثر لوگوں کو معلوم نہیں ہے، اس لیے کفار
کے عذاب دائمی کی تشبیہ آخرت کے زمین و آسمان کے دائمی بقاء سے غیر مفید ہے، انتہا سے انتہا
یہ کہا جاسکتا ہے کہ خود قرآن مجید سے آخرت کے آسمان و زمین کے وجود اور ان کی دائمی بقاء
کا ثبوت ہوتا ہے، اس لیے تشبیہ صحیح ہے، لیکن جب اس کا ثبوت سمعی دلیل پر موقوف ہو
تو یہ قیاس اور تشبیہ ہی صحیح نہیں ہے، کیونکہ خود کفار کا دائمی عذاب بھی سمعی دلیل سے ثابت
ہے، اس لیے مشبہ اور مشبہ بہ میں کوئی فرق نہیں اور یہ قیاس بالکل بے کار ہے،

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہل عرب جب کسی چیز کی ابدیت ثابت کرنا چاہتے ہیں، تو

اسی قسم کے جملے بولتے ہیں، مثلاً یہ کہ یہ بات اس وقت تک ہو گئی جب آسمان وزمین قائم
 ہیں، "جب تک دریا موجیں مارتا رہے گا،" جب تک پہاڑ قائم ہے۔ کیونکہ ان چیزوں
 کے متعلق ان کا خیال یہ ہے کہ یہ ابد الابد تک قائم رہیں گی، خداوند تعالیٰ نے اسی طریقہ کے
 موافق ان سے خطاب کیا ہے، کیونکہ یہ جملے ان کے عین کے مطابق ابدیت اور دوام کا فائدہ
 دیتے ہیں، لیکن اس پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس قول سے کہ جب تک آسمان وز
 قائم ہیں وہ دوزخ میں پڑے رہیں گے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آسمان زمین کے فنا ہونے کے بعد اس کا عذاب بھی قائم
 ہوگا تو پھر اعتراض بہ طور قائم رہتا ہے، کیونکہ آسمان زمین کا فنا ہونا یقینی ہے اس لیے ان کے فنا ہونے کے بعد کفار کا عذاب
 بھی قائم نہ رہے گا، اور اگر یہ ثابت نہیں ہوتا تو اس جواب ہی کی ضرورت نہیں،
 ان دونوں جوابوں کی تردید و تضعیف کے بعد امام صاحب نے خود ایک منطقی
 جواب دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک آسمان وزمین کا وجود
 قائم ہے اس وقت تک کفار دوزخ میں پڑے رہیں گے، اور اس سے صرف یہ نتیجہ نکلتا
 ہے کہ جب تک شرط پائی جائے گی اس وقت تک مشروط بھی پایا جائے گا، لیکن یہ نتیجہ
 نہیں نکلتا کہ جب شرط نہیں پائی جائے گی، تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا، مثلاً اگر کوئی
 شخص کہے کہ "اگر یہ انسان ہے تو وہ حیوان ہے، پھر یہ کہے کہ وہ انسان ہے تو اس سے
 یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ حیوان ہے، لیکن اگر اس کے بجائے وہ یہ کہے کہ وہ انسان نہیں ہے
 تو اس سے یہ نتیجہ نہ نکلے گا کہ وہ حیوان نہیں ہے، کیونکہ علم منطقی میں یہ ثابت ہو چکا ہے
 کہ مقدم کی نقیض کے استثنا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا، اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ
 جب تک آسمان وزمین قائم ہیں کفار کا عذاب بھی قائم رہے گا، پھر جب ہم یہ کہتے ہیں کہ
 آسمان وزمین ہمیشہ قائم رہیں گے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ کفار کا عذاب بھی ہمیشہ قائم رہے گا۔

لیکن اگر اس کے بجائے ہم یہ کہیں کہ آسمان وزمین ہمیشہ قائم رہیں گے تو اس سے یہ نتیجہ
نہیں نکلے گا کہ ان کا عذاب بھی قائم نہ رہے گا؛ اس پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب
کفار کے عذاب کے دوام و بقا پر آسمان وزمین کے بقا و فنا کا کوئی اثر نہیں ہے، تو نتیجہ سو
کیا فائدہ؟ لیکن و حقیقت اس تشبیہ سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ عذاب ایک ایسی
طویل مدت تک قائم رہے گا جس کا تصور بھی انسانی عقل میں نہیں آسکتا، لیکن مسئلہ
کہ اس عذاب کی انتہا بھی ہوگی یا نہیں؟ دوسری دلیل سے ثابت ہوگا، امام صاحب
اپنے اس جملے اور جواب کو لکھ کر لکھتے ہیں

هذه الجواب الذي قرئ
جواب حق ولكن يفهم الناس

یہ جواب جو میں نے دیا ہے حق ہے
لیکن اسکو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو کسب قدر

الف شيئا من المعقولات

معقولات سے آشنا ہو،

اس آیت میں "اکما شاء ربك" سے جو اشتقاق کیا گیا ہے، اس کے متعدد دجوا

ذیل ہیں :-

(۱) "اکما" کا حرف اس آیت میں "سوی" کے معنی میں آیا ہے یعنی جب خداوند تعالیٰ
نے فرمایا ہے کہ جب تک آسمان وزمین قائم ہیں کفار و دوزخ میں رہیں گے، اس سے
یہ سمجھا گیا کہ آسمان وزمین جب تک دنیا میں قائم ہیں اسی وقت تک وہ لوگ دوزخ
میں رہیں گے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا کہ دوزخ میں ان کا دائمی ایام اس کے
سوا ہوگا، غرض خدا نے ان کو دائمی عذاب کی پہلے تو وہ بتائی جس سے بڑی عذاب
کے نزدیک کوئی مدت نہ تھی، پھر اس اشتقاق سے اس مدت پر ایسا اضافہ کیا جسکی کوئی
انتہا ہی نہیں ہوگی،

(۳) اس استثناء سے وہ زمانہ مراد ہوگا جو میدانِ حشر میں گزرے گا اور اس میں

حساب کتاب ہوگا،

(۴) وہ زمانہ مراد ہے جو قبر میں گزرے گا،

(۵) وہ زمانہ مراد ہے جب وہ دنیا میں زندہ تھے،

یہ تینوں قول قریب قریب یکساں ہیں اور ان کے معنی یہ ہیں کہ یہ تینوں زمانے عذاب سے مستثنیٰ ہیں،

(۵) اس استثناء کا مطلب یہ ہے کہ کفار ہمیشہ دوزخ ہی میں نہیں رہیں گے بلکہ

ان کے عذاب کی نوعیت بدلتی رہے گی اور آگ سے نکال کر کبھی طبقہ زہر میں بھی ڈال دیے جائیں گے، جہاں ٹھنڈک اور سردی ہوگی،

میں گئے،

(۶) اس استثناء سے ثابت ہوتا ہے کہ اہل توحید دوزخ سے نکال لیے جاتے

کیونکہ "فالذین شقوا غفی النار" سے ثابت ہوتا ہے کہ دوام عذاب کا حکم تمام

اشقیاء کے لیے ثابت ہے، اس کے بعد "اکما شقاء" کی استثناء نے ظاہر کر دیا کہ

یہ حکم تمام اشقیاء کے لیے نہیں ہے، لیکن تمام اشقیاء سے دوام عذاب کے زوال

کا حکم یوں بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ بعض اشقیاء سے دوام عذاب کی نفی کر دی جائے

لیکن چونکہ کفار کے لیے دوام عذاب کا حکم لازمی ہے، اس لیے جن لوگوں سے یہ دائمی

عذاب مستثنیٰ کر لیا گیا ہے یہ وہی موعودہ کا رہن،

امام صاحب نے اس جواب کو نہایت پسند کیا اور اس پر یہ گئی کی وجہ یہ ہے

کہ اس سے معزولہ کے اس عقیدے کی تردید ہوتی ہے کہ مسلمان بدکار دائمی عذاب میں

رہیں گے، لیکن اس پر دو اعتراض ہوتے ہیں، ایک تو کہ یہ جواب اس وقت صحیح

ہو سکتا ہے جب جواب کی اور وہیں صحیح نہ ہوں، دوسرے یہ کہ اس آیت میں اس قسم کی استثناء
سدا کے متعلق بھی مذکور ہے،

وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَهُمْ فِي
الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ
السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ
رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرُ مَحْذُورٍ

اور جو لوگ نیک بخت ہیں تو وہ ہمیشہ
بہشت میں ہوں گے وہیں جب تک
آسمان و زمین قائم رہیں برابر اسی میں
رہیں گے مگر جس کو خدا چاہے، یہ جنت خدا

کی دین ہے جس کا کبھی خاتمہ ہی نہیں، (ہود - ۹)

جس کے معنی یہ ہیں کہ نیک بخت لوگ بھی جنت سے نکال لیے جائیں گے،

امام صاحب نے پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ آلا کو سوا کے معنی میں لینا خلا
ظاہر ہے، اسی طرح استثناء سے شتر، قبر اور دنیوی زندگی کا زمانہ مراد لینا بھی بعید ہے کیونکہ
استثناء خلود فی النار سے کیا گیا ہے، جو آگ میں پڑنے کے بعد کی کیفیت کا نام ہے، اسلئے
آگ میں پڑنے سے پہلے خلود فی النار کی کیفیت پیدا ہی نہیں ہو سکتی اور جب یہ کیفیت
پیدا نہیں ہو سکتی تو اس سے استثناء بھی نہیں کیا جاسکتا،

استثناء سے طبقہ زہریر کا مراد لینا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ
جب تک آسمان و زمین کے بقا کی مدت ختم نہ ہو جائے گی، زہریر کا عذاب نہ ہوگا،
حالانکہ صحیح روایتوں سے ثابت ہے کہ آگ سے زہریر میں جانے اور زہریر سے آگ میں
آنے کا سلسلہ روزانہ بار بار جاری رہے گا، یہی بات کہ اس قسم کی استثناء جنتوں
کے متعلق بھی مذکور ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ کوئی شخص
جنت میں داخل ہو کر پھر دوزخ میں نہ جائے گا، اس اجماع کی بنا پر ہم کو ان تاویلات

میں سے استثناء کو کسی تاویل پر محمول کرنا پڑے گا، لیکن اس آیت میں اس قسم کا اجماع نہیں ہے کہ کوئی شخص دوزخ میں جا کر پھر جنت میں داخل نہ ہو سکے گا، اس لیے اس آیت کو اپنے ظاہری ہی معنی پر محمول کرنا پڑے گا،

ان دونوں مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ سے پہلے قرآن مجید پر مخالفین کے جو اعتراضات شروع ہو گئے تھے اور لوگوں نے ان کے جو مختلف جوابات دیے تھے امام صاحب نے ان تمام جوابات کو جمع کر دیا اور ان پر تنقید کر کے ایک مزج قول اختیار کر لیا، لیکن اس تنقید و مزج میں اس بات کا خاص خیال رکھا کہ آیت کی تاویل کی جائے وہ قرآن مجید کے الفاظ کے ظاہری معنی نے سے بعید نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ان تاویلوں کو بالکل نظر انداز کر دیا جو قرآن مجید کے ظاہری معنی سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں، مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید میں ہے،

وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ غَدَاوَهَا	اور (اسی طرح) ہوا کو سلیمان کا تابع کرو دیا تھا
شَهْرًا وَرَأَتْهَا شَهْرًا وَاسْلَمْنَا	کہ اسکی صبح کی منزل ایک مہینے بھر (راہ) ہوتی اور
عَيْنَ الْهَقْلِ وَمِنْ الْجَنِّ مَنْ	(اسی طرح) اس کی شام کی منزل مہینے بھر کی (راہ) ہوتی اور ہم نے ان کیلئے تائبے (کو بگھلا کر اس) کا
يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بَازُنَ	ایک چشمہ بہا دیا تھا اور جنات میں سڑوہ لوگ تھے
سَبَلًا.....	جو ان پر دروکار کے حکم سے انکے سلیمنے کام کرتے تھے

(سببا - ۲)

اور اس کی تاویل بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ اس آیت میں ہوا سے صبا و خارا گھوڑے اور جن سے طاقت ور آدمی مراد ہیں، لیکن امام صاحب یہ قول نقل کر کے لکھتے ہیں

وهذا كله فاسد حملا
یہ سب لغو ہے اس شخص کے ضعف یا اعتقاد اور

خدا کی قدرت پر اس کے عدم اعتقاد نے

اس کو اس تاویل پر آمادہ کیا، ورنہ

خدا ہر ممکن چیز پر قادر ہے اور یہ تمام

چیزیں ممکن ہیں،

علیٰ ہذا صنعت اعتقاد کہ

وعدم اعتقاد علی قدرۃ اللہ

واللہ قادر علی کل ممکن وھذا

اشیاء ممکنۃ، (تفسیر کبیر، ص ۹)

بہر حال تفسیر کبیر میں امام صاحب کا خاص انداز یہ ہے کہ ان سے پہلے قرآن مجید کے متعلق جو کچھ لکھا یا کہا گیا ہے اس کو جمع کر دیتے ہیں اور ان اقوال مختلفہ میں جو قول قابل ترجیح ہوتا ہے اس کو ترجیح دیدیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس تفسیر میں نہایت آزادی اور بے نقضی سے کام لیا ہے، جابجا حکماء اسلام کی رائیں اور معتزلہ کے اقوال نقل کرتے ہیں، اور گو وہ عام مفسرین کے خلاف ہوتے ہیں لیکن ان کی تردید نہیں کرتے بلکہ جابجا ان کی زبان سے کلمات تحسین نکل جاتے ہیں، اس قسم کے تمام اقوال کو اگر جمع کر دیا جائے تو قرآن مجید کی عقلی تفسیر کا ایک معقول طرز قائم ہو جائے گا، یعنی الفاظ و معانی کے باہمی ربط و مطابقت کے ساتھ قرآن مجید کی اکثر آیتوں سے عقلی اعتراضات اٹھ جائیں گے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب خداوند تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ خداوند مجھ کو پروا دے کہ تو مردوں کو کیوں کر زندہ کرتا ہے، تاکہ میرے دل کو فریاد طینان حاصل ہو، تو خداوند تعالیٰ نے ان کو حکم دیا

فخذنا سے یعة من الطیر فصبر

الیہا تمہارا جعل علی کل جبل

متنہن جزء اثرا دھن یا تیند

سعیہ (یقرہ - ۳۵)

چار پرند لو اور ان کو اپنی پاس منگواؤ اور بولی

بولی کر ڈالو پھر ایک ایک پہاڑی پر ان کا ایک ایک

ٹکڑا رکھ دو پھر ان کو بلاؤ تو وہ (آپ سے) بھاگے

پاس و وڑے چلے آئیں گے،

اور اس آیت کی تفسیر میں تمام مفسرین کا اجماع ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان چاروں پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے، اور ان کے خون، گوشت اور پر وں کو باہم مخلوط کر دیا، صرف ابوسلمہ اصفہانی کو اس سے انکار ہے، وہ کہتا ہے کہ جب حضرت ابراہیم نے خداوند تعالیٰ سے مردوں کو زندہ کرنے کی درخواست کی تو خداوند تعالیٰ نے ایک مثال کے ذریعہ سے اس مشکل مسئلہ کو آسان کر دیا، اس بنا پر "فصرھن الیدک" کا مطلب یہ ہے کہ ان چاروں پرندوں کو خوب پر چالو اور اس کا خوگر بنا لو کہ جب تم ان کو بلاؤ تو وہ تمھارے پاس چلے آئیں، جب وہ اس کے خوگر ہو جائیں تو ان میں سے ہر ایک پرندہ کو زندہ ایک ایک پہاڑ پر چھوڑ دو، پھر ان کو بلاؤ تو وہ تمھارے پاس دوڑ کر چلے آئیں گے، اور اس محسوس مثال سے یہ ظاہر کرنا تھا کہ اسی طرح روحیں بھی آسانی کے ساتھ اپنے اپنے اجسام میں واپس چلی آئیں گی، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالو کیونکہ مشہور لغت میں "فصرھن" کے معنی پر جانے اور مانوس کرنے کے ہیں، اگر اس کے معنی ٹکڑے کرنے کے ہوتے تو اس کے بعد "الیدک" کا لفظ نہ آتا، کیونکہ اس حالت میں اس کا صمد "الی" کے حرف کے ساتھ نہیں آتا، اس کا صمد "الی" کے ساتھ اسی وقت آتا ہے جب اس کے معنی پر جانے اور مانوس کرنے کے ہوتے ہیں،

اس کے علاوہ "ادعھن" کی ضمیر پرندوں کی طرف عائد ہوتی ہے، ان کے اجزاء کی طرف عائد نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اجزاء متفرق طور پر پہاڑوں کے اوپر موجود ہوتے تو ضمیر ان اجزاء کی طرف عائد ہوتی، اپرندہ کی طرف عائد ہوتی، اسی طرح "یا تیدنک سمعیا" میں بھی ضمیر پرندوں کی طرف عائد ہوتی ہے، ان کے اجزاء کی طرف عائد نہیں ہوتی، لیکن اگر اجزاء خود دوڑ کر باہم مل جاتے تو ضمیر اجزاء کی طرف عائد ہوتی،

لیکن جو لوگ اس آیت کے یہ معنی لیتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے اور پھر ان کو بلایا تو وہ ٹکڑے دوڑتے ہوئے چلے آئے اور اپنے قول پر متعدد دلائل قائم کرتے ہیں،

(۱) ابو مسلم اصفہانی سے پہلے جس قدر مفسر گزرے ہیں سب کا اس معنی پر اجماع ہے اس لیے انکا انکار اجماع کا انکار ہے،

(۲) اگر صرف ایک محسوس مثال کے ذریعہ سے حشر و نشر کا ثابت کرنا مقصود تھا، تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس لیے ان کو دوسروں پر کیا شرف حاصل ہوگا۔

(۳) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ دیکھنا چاہا تھا کہ خداوند تعالیٰ مردوں کو کیونکر زندہ کر دیتا ہے، اور آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ خواہش پوری کر دی گئی لیکن ابو مسلم کے قول کے بموجب حقیقت یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی،

(۴) خدا کے اس حکم سے کہ ہر ہڈی پر ان کا ایک ایک ٹکڑا رکھا و ثابت ہوتا ہے کہ ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے گئے تھے یہ

لیکن امام صاحب نے ان دونوں اقوال میں کسی کی نسبت اپنی ترجیحی رائے ظاہر نہیں کی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں قول برابر کا درجہ رکھتے ہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سامری سے جب گوسالہ بنانے پر باز پرس کی تو اس نے جواب دیا کہ

بصرت بہمالہ ریجس وابد
چھے وہ چیز دکھائی دی جو اور وں کو نہیں دکھائی دی

فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ

الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا...

جبریل کو دیکھا کہ وہ گھوڑے پر سوار چلے جاتے ہیں

تو میں نے جبریل (فرشتے) کے گھوڑے کے نقش قدم

(کی مٹی) سے ایک مٹی بھری ٹھپراس کو ڈھلے ہوئے

بچھڑے میں ڈال دیا،

(کڑا - ۵)

اس آیت میں تمام مفسرین رسول سے حضرت جبریلؑ مراد لیتے ہیں اور آیت کا یہ

مطلب بیان کرتے ہیں کہ سامری نے رسول یعنی حضرت جبریل علیہ السلام کو گھوڑے پر

سوار دیکھا تو اس کے سم کی خاک اٹھالی اور اس کو ڈھلے ہوئے بچھڑے کے قالب میں ڈال دیا

اور وہ زندہ ہو گیا، لیکن ابوسلمہ اصفہانی کے نزدیک قرآن مجید میں یہ تصریح مذکور نہیں ہے،

اس لیے وہ رسول سے خود حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے اثر سے ان کی سنت، ان کی

رسم اور ان کا دین مراد لیتا ہے، کیونکہ عرب کے محاورے میں جب کوئی شخص کسی کی پیروی

کرتا ہے اور اس کے نقش قدم پر چلتا ہے تو کہتے ہیں "يَقْبِضُ أَثَرَهُ" اور آیت کے معنی یہ پیا

کرتا ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سامری کو بلا مرت کی اور اس سے پوچھا کہ

تو نے گوسالے کے ذریعہ سے تمام قوم کو کیوں گمراہ کر دیا تو اس نے جواب دیا کہ مجھے وہ بات

معلوم ہوئی جو اوروں کو معلوم نہیں ہوئی، یعنی مجھے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ جس مذہب کے پابند ہیں

وہ سچا مذہب ہے، میں آپ کے نقش قدم پر تھوڑا سا چلا تھا، یعنی آپ کی سنت اور آپ کے دین

کی تھوڑی بہت پیروی کی تھی لیکن بعد کو جب معلوم ہوا کہ یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کو بھٹک

دیا، یعنی چھوڑ دیا،

اس پر صرف یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موقع و محل کے لحاظ سے طرز خطاب یہ ہونا

چاہیے کہ میں آپ کی پیروی کی تھی، نہ یہ کہ میں نے رسول کی تقلید کی تھی، لیکن امراء و رؤساء کے